Ph.u.
291
m

<36622087600016

<36622087600016

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 291 m

R

IП

Vergleich

zwischen

Fichtens System

und

dem des Herrn Professor Herbart

von

Herrmann Wilhelm Ernst v. Keyserlingk.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1817.

C. 38

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Den

M a n e n F i c h t e n s

als

ein Denkmal seiner Hochachtung,

und

seinem verehrten Lehrer und Freunde,

dem Herrn Professor Herbart,

als

Zeichen seiner Ehrerbietung,

mit dankerfülltem Herzen

g e w i d m e t.

Vorrede.

Wenn der Verfasser Liebe zu den Wissenschaften gewonnen, so verdankt er es dem verewigten Fichte, dessen reichhaltige Schriften für ihn ein eben so genußreiches, als lehrreiches Studium gewesen sind. Anfangs ergab er sich mit Eifer dem System Fichtens; es schien ihm das richtigste und unzweifelhafteste von allen. Aber schon nach einiger Zeit erhob sich in ihm ein dunkeles Gefühl, daß sich gegen die idealistischen Ansichten sträubte und ihn nur zu bald in einen völligen Zwiespalt mit sich selbst verwickelte, da er nicht vermochte, weder jenes Gefühl zu verbannen, noch auch den Idealismus streng zu widerlegen. So kam er zu dem Herrn Professor Herbart, der ihn durch ein historisch und streng methodisch philosophisches Studium zur Gewinnung fester und eigener Ansichten geführt; die er die seinigen nennen kann, weil er sie mit Ueberzeugung umfaßt und sich immer mehr und mehr von ihrer Richtigkeit und Wahrheit überzeugt, je anhaltender und genauer er sie mit den Systemen anderer Denker verglich. Durch jenes Studium hat Fichtens System an Achtung bei ihm gewonnen,

was es an blinder Verehrung verlor. Er hat es immer mehr als Erzeugniß eines ächten und wahrhaft großen speculativen Kopfes erkannt, je mehr er sich von seiner Unrichtigkeit und Unhaltbarkeit überzeugte. Es dünkte ihm zweckmäßig, die ersten Gründe und Keime davon aufzudecken, und verdienstlich zugleich, an die fast vergessenen Untersuchungen eines großen Mannes zu erinnern. Was in dieser kleinen Schrift angedeutet ist, sollten nur historische Erinnerungen und Umrisse seyn, keinesweges ausgeführte Raisonnements. Deshalb hat er auch beständig auf die Hauptwerke der Erfinder verwiesen, obschon er nicht umhin konnte, zuweilen sich dem Zuge einer ausführlichen Beleuchtung von einzelnen Puncten zu überlassen, auf die er aufmerksam machen wollte, und die er richtiger gewürdigt zu sehen wünschte, als sie gewöhnlich gewürdigt werden. Er hat sich dabei das Ziel gesetzt, so unparteiisch zu verfahren, als nur immer möglich, und schmeichelt sich dieses Ziel erreicht zu haben. Der Wissenschaft sowohl, als Fichtens Manen, hofft er hierdurch einen Dienst geleistet zu haben, während er nicht umhin gekonnt, auch diese kleine Schrift seinem verehrten Lehrer und Freunde, dem Herrn Professor Herbart, als Zeichen seiner innigen Hochachtung und Ehrerbietung mit dankerfülltem Herzen zu widmen.

Inhalt.

Einleitung . . . . Seite 3

Erster Abschnitt.
Kurzer Umriß des Fichtischen Systems.

Erstes Capitel. Historischer Ueberblick von den Hauptansichten der wichtigsten Vorgänger Fichtens . . . . — 7

Zweites Capitel. Schilderung des Fichtischen Systems

§. 1. Fichte als Idealist . . . . — 21
§. 2. Das Ich Fichtens . . . . — 22
§. 3. Verhältniß Fichtens zu Kant . . . — 25
§. 4. Verhältniß des Ich zum Nicht-Ich nach Fichtens Ansicht . . . . — 28
§. 5. Verhältniß des Ich zu andern Ichs . — 32
§. 6. Fichte als Psycholog . . . . — 34
§. 7. Fichtens practische Philosophie . . . — 35
§. 8. Zwiespalt zwischen Fichtens practischem und theoretischem Bedürfniß . . . . — 49
§. 9. Fichtens Ich untauglich als Grundstein speculativer Untersuchnngen . . . . . — 53

Zweiter Abschnitt.
Kurzer Umriß des Herbartschen Systems.

§. 10. Des Herrn Professor Herbarts Ansicht der Erfahrungswelt . . . . — 62
§. 11. Rechtfertigung der Erfahrungswelt durch des Herrn Professor Herbart Hauptpuncte der Metaphysik . . . . — 68
§. 12. Herbarts Psychologie . . . . — 88

§. 13. Naturphilosophie und Religionsphilosophie durch die Hauptpuncte der Metaphysik begründet . . . . Seite 92
§. 14. Herbarts practische Philosophie . . . — 105

Dritter Abschnitt.

Vergleich zwischen beiden Systemen.

§. 15. Ansicht des Herrn Professor Herbart von der Natur des philosophischen Studiums . — 115
§. 16. Verhältniß dieser Ansicht zu Fichtens speculativen Untersuchungen . . . . — 122
§. 17. Verhältniß von Herbarts Ansicht der Erfahrungswelt gegen Fichtens Ansicht derselben . . . . — 124
§. 18. Verhältniß der Hauptpuncte der Metaphysik zu Fichtens Wissenschaftslehre . — 127
§. 19. Herbarts Psychologie im Verhältniß zu Fichtens psychologischen Ansichten . . — 132
§. 20. Verhältniß von Herbarts practischer Philosophie zu Fichtens practischen Ansichten — 134
§. 21. Verhältniß des Characters der Philosophie Fichtens zu dem Character der Philosophie Herbarts . . . . — 137

Vierter Abschnitt.

Allgemeine Ansicht von beiden Systemen.

§. 22. Fichtens Verdienste um die Philosophie — 144
§. 23. Fichtens Ich, Veranlassung zur Betretung eines eigenen Weges für den Herrn Professor Herbart . . . . — 148
§. 24. Fichtens Philosophie ein Product der Kantischen, Herbarts Philosophie ein Product ganz eigenthümlicher, von jedem Systeme unabhängiger Untersuchungen und Ansichten . . . . — 150
§. 25. Einfluß von Fichtens System auf Menschen und menschliche Angelegenheiten . — 156
§. 26. Nothwendiger Einfluß des Herbartschen Systems auf menschliche Gemüther und menschliche Angelegenheiten . . . . — 169

Vergleich
zwischen Fichtens System
und
dem des Herrn Professor Herbart.

Einleitung.

Die Zweifel an der Realität der Erscheinungswelt sind fast so alt als die Philosophie selbst. Dies kann höchstens dem Kinde und dem empirischen Menschen, die sich arglos und zutrauungsvoll den Vorspiegelungen der Sinne hingeben, befremdlich erscheinen, nicht aber dem aufmerksamen Denker, dem das Trügliche der Sinnenwelt nicht entgehen wird. Demnach ist der vorherrschende Hang der neuern Philosophie zu idealistischen Ansichten der Erscheinungswelt um so natürlicher, je lebhafter jenes von den Denkern empfunden ward, und je mehr sich die innere Welt als immer gleich gegenwärtig der eigenen Beobachtung im Gegensatz

der unermeßlichen Masse äußern Scheins als unzweifelhaft gewiß darbot. Jedoch waren jene idealistischen Ansichten von keinem der vielen Vorgänger Fichtens ganz und streng durchgeführt worden, weil den meisten der kühne Muth, sich über gewisse Religionsbegriffe, die dadurch gefährdet scheinen, hinwegzusetzen, fehlte, oder ein dunkeles Gefühl von der Unentbehrlichkeit der Erscheinungswelt der gänzlichen Verwerfung derselben widerstrebte. Auch Fichtens System, der scharfsinnigste Versuch eines großen Denkers, die Erfahrungswelt reinidealistisch aufzufassen, trug in seinem innersten Leben, dem Ich, den Todeskeim. Denn an der besondern Natur und Beschaffenheit dieser Erfahrungsform, die sie mit den übrigen gemein hat, welche als widersrechend, als ungereimt gegeben sind, mußte das Unternehmen, die gesammte Philosophie auf ihr, wie auf einem Fels, zu erbauen, scheitern, weil sie selbst nur durch die mannichfachsten und vielseitigsten Untersuchungen umgeformt, denkbar gemacht werden kann. In

dieser besondern Beschaffenheit des Ich, die Fichte zwar fühlte, wie sich auf allen Seiten seiner Wissenschaftslehre zeigt, aber nicht vollkommen durchdrang, liegt auch der Grund, daß er selbst in der Folge sein System durch mancherlei Zusätze und Erweiterungen, die der Strenge nach nicht in demselben begründet waren, verunreinigte, und ihm so Aehnlichkeit mit dem neuspinozistisch-naturphilosophischen Unwesen gab. Gleichwohl ist es gewiß höchst lehrreich und interessant, den Gang und die Art des Denkens des großen Mannes bis zu seinen Quellen zu verfolgen, um den eigenthümlichen Charakter seines Systems sich entwickeln zu sehen. Diese Aufgabe hat der Verfasser durch eine Vergleichung mit einem andern Systeme am zweckmäßigsten zu lösen geglaubt, und obgleich er zu diesem Vergleichungsgliede das System eines verehrten Lehrers und Freundes, des Herrn Professor Herbart, absichtlich gewählt, weil er es richtiger gewürdigt zu sehen wünscht, als es gewöhnlich gewürdigt wird, so hofft er dennoch, daß man

ihn nach Durchlesung dieses Werkchens von aller Partheilichkeit, oder gar von der Absicht, Andern das System, zu dem er sich bekennt, aufdringen zu wollen, freisprechen werde.

Erster Abschnitt.

Kurzer Umriß des Fichtischen Systems.

Erstes Capitel.

Historischer Ueberblick von den Hauptansichten der wichtigsten Vorgänger Fichtens.

Fichtens System, obschon eigenthümlich in seiner Art, war dennoch so ganz ein Erzeugniß der früheren Systeme und des in der Philosophie seit Des Cartes herschend gewordenen psychologischen Characters, daß zum vollen Verständniß desselben die Vorausschicung einer kurzen historischen Schilderung von jener unumgänglich nothwendig ist. Mit dem allgemeinen Verfall der Wissenschaften seit Aristoteles versank auch die Philosophie, und erst nach Wiederaufleben derselben im 15ten und 16ten Jahrhunderte erstand sie von neuem aus dem Grabe. Aber gleich bei ihrem ersten Entstehen wirkte der Einfluß des Franz Bacon von Verulam ungünstig auf ihre Richtung und ihren Geist.

Denn Bacon, selbst ein Hofmann, im Gewühle des practischen Geschäftslebens groß gezogen, machte, nachdem er zur wesentlichen Verbesserung der Physik und Chemie beigetragen, auf den Werth der übrigen Wissenschaften aufmerksam und trug zur Verdrängung der bisher üblich gewesnen scholastisch-syllogistischen Methode in der Phioso-phie entscheidend bei, nachdrücklich darauf dringend, sie solle sich gemeinnütziger machen. Dazu kam das warnende Beispiel der glänzenden Reihe grosser und tiefdenkender griechischer Philosophen, deren Unternehmen, die Erfahrungswelt realistisch aufzufassen, mißlungen war. Demnach konnte nicht fehlen, daß die neuere Phiosophie, an der Möglichkeit, den Erklärungsgrund der Erscheinungswelt in ihr selbst aufzufinden, verzweifelnd und sich immer mehr und mehr ausschließlich an die innere Erfahrungswelt, als den einzig unzweifelhaft gewissen Gegenstand phlosophischer Untersuchungen wendend, psychologisch ward. In diesem Sinne begann seine Untersuchungen ein französischer Weltmann und Soldat, René Des Cartes. Skeptische Ansichten von der Sinnenwelt, die erster Grund und Anfang alles Philosophirens sind, führten ihn zu dem Ergebniß, daß man sich, wie geneigt man auch immer sey, alle sinnliche Wahrnehmungen für bloße Gaukeleien der Sinne oder eines bösen Dämons zu erklären,

doch nie so weit verirren könne, zu behaupten, jene Gaukeleien würden einem Nichts vorgespiegelt, daß also, so gewiß jenes Gaukeleien wären, unzweifelhaft ein Etwas existire, dem sie vorgespiegelt würden. Dieses Etwas zweifelt, verwirft, bejaht, verneint, empfindet, oder denkt, denn in jenem Zweifeln, Verwerfen, Bejahen, Verneinen, Empfinden, besteht eben das Denken. Die Natur und Beschaffenheit jenes Etwas bestand also nach jener Ansicht in dem ihm wesentlichen Denken. Aber hierin gerade lag die Schwäche dieses Systems; denn sobald nachgewiesen ward, daß jenes Etwas, oder die Seele, einen Augenblick nicht denke, war auch zugleich nachgewiesen, daß sie dann nicht existire, welches unmöglich ist, sobald die Seele als ein einfaches Wesen angesehen wird. Weil Des Cartes die Schwierigkeit, das Entstehen der Vorstellungen durch ein Causal-Verhältniß zwischen Leib und Seele zu erklären, empfand, ließ er ihr gewisse Begriffe, ursprünglich vom Schöpfer mitgetheilt, eingepflanzt seyn, ohne das Schwierige dieser Vorstellungsart zu fühlen. Denn die Seele besitzt weder Fenster, zu denen Begriffe von außen her hineinsteigen können, noch ist sie eine weiche Masse, in die sich Begriffe, wie Pflanzen in Gartenerde, einsenken ließen. Aber außer diesen Urbegriffen fanden sich noch viele andere psychologische Thatsachen, namentlich die

Leidenschaften, die, aus der blos denkenden Natur der Seele unerklärbar, das Daseyn von äußern Dingen und besonders das des eigenen Körpers wenigstens wahrscheinlich machen. Nachmals werden alle Zweifel an der Erscheinungswelt durch eine ziemlich unphilosophische Einmischung des höchsten Wesens niedergeschlagen. Dem Körper, welchem die Ausdehnung so wesentlich, wie der Seele das Denken, wird die Seele als einfaches und untheilbares Wesen streng entgegengesetzt, dergestalt, daß jedes unabhängig von dem andern leben und bestehen könnte. Obschon die Seele als einfaches Wesen keinen bestimmten Ort im Körper besitzt, so verrichtet sie doch ihre Hauptfunctionen in der Zirbeldrüße, glandula pinealis, deren Bewegungen theils von ihr, theils vom Körper abhängen. Die vom Körper veranlaßten können weder von der Seele unmittelbar, noch die von der Seele verursachten vom Körper unmittelbar gehemmt werden; aus jenen entstehen die materiellen Ideen und Leidenschaften, aus diesen die körperlichen Bewegungen und Handlungen. Diese rohe Ansicht vom Causal-Verhältniß zwischen Leib und Seele ist nur noch wenig von der früher herrschend gewesenen Erklärungsart, vermittelst eines influxus physicus, verschieden. Man sieht aber wenigstens in dem Auseinandergesetzten die ersten Spuren der psychologisch idea-

listischen Philosophie. Neben Des Cartes stellt man am zweckmäßigsten den Engländer John Locke, seinen Gegner. Dieser mit seinem scharfen und tiefdringenden Verstande verfolgte zwar denselben Zweck, die Erstehungsart der Vorstellungen zu erklären, aber auf einem ganz andern Wege. Wie jener der Erfahrungswelt mißtraut, trug er kein Bedenken, sie für die erste Hauptquelle des Entstehens aller Vorstellungen zu erklären, die Meinung von ursprünglich angeborenen Begriffen als lächerlich und ganz unhaltbar verwerfend, weil sie sich in der Erfahrung bei Kindern und Wilden nicht fanden, wo sie doch am ersten und reinsten hätten hervortreten sollen. Die Seele war ihm ein weißes unbeschriebenes Papier, eine leere Tafel (tabula rasa), welche gleichsam von der Erfahrungswelt beschrieben ward. Dann freilich, wenn die Erfahrungswelt der Seele die ersten Begriffe gegeben, — ob dies und wie es möglich sey, kümmerte Locke sehr wenig, — dann wurde die Ueberlegung, Reflexion eine zweite Hauptquelle von dem Entstehen der Vorstellungen. Die Seele selbst aber kann für sich, unabhängig von jenen beiden Quellen ihrer Vorstellungen, keine einfachen Vorstellungen erzeugen. Mit den Begriffen, die sie von der Erfahrungswelt überkommt, Sensationsbegriffen, beschäftigt sich die Seele zuerst, dann mit den Reflexionsbegriffen,

von welchen das Denken der erste ist. Das Denken ist nach Lockens Meinung nicht sowohl Wesen der Seele, als nur eine Thätigkeit derselben; denn wäre es Wesen derselben, so müßte sie stets denken; nun denkt sie aber nicht stets, weil sie sich dessen sonst bewußt seyn müßte, da Denken und Bewußtseyn untrennbar mit einander vereint sind; folglich ist das Denken nicht Wesen der Seele. Aber hierin irrte sich Locke; denn es liegen eine unendliche Menge sehr kleiner Vorstellungen in der Seele, die, obschon gar nicht im Bewußtseyn, weil sie bis auf die statische Schwelle desselben gesunken sind, dennoch auf die übrigen Vorstellungen und Handlungen von unendlicher Wirksamkeit sind, wie schon Leibnitz mit Recht gegen ihn bemerkt. In Ansehung der vermeintlich vielen Seelenkräfte äußert Locke, geleitet von einem richtigen Gefühle, die Besorgniß, daß, wofern man sie für reale Wesen halten wolle, dadurch leicht viele Verirrungen und Mißverständnisse entstehen könnten. Auch ist merkwürdig, daß Locke das Entstehen des zeitlichen Vorstellens aus einer gewissen Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen in Ansehung ihrer Folge zu erklären versuchte. Ueberhaupt ist sein Werk „vom menschlichen Verstande" so reich an scharfsinnigen und richtigen psychologischen Bemerkungen und Beobachtungen, daß es in dieser

Hinsicht classisch genannt werden kann und die meisten neupsychologischen Schriften an innerm Werth weit übertrifft, obschon Vieles dem besonnenen Denker durch Befangenheit in theologischen Lehrsätzen, oder aus frommer Scheu vor ihrer Verletzung, entweder ganz entgangen, oder absichtlich von ihm vermieden ist. Characteristischer noch ist jene Befangenheit und fromme Scheu an dem als Denker und Gelehrten so hoch ausgezeichneten Leibnitz. Weil er die Schwierigkeit des Causalverhältnisses zwischen der Seele und andern äußern Dingen empfand, weil er die Unmöglichkeit einsah, daß die Seele so unmittelbar Eindrücke und Vorstellungen von außen her erhalte, ersann er die Monadenlehre, d. h., er nahm viele einfache, ursprünglich mit Anlagen und Keimen oder Vorstellungen begabte Wesen an, aus welchen die zusammengesetzten Körper bestehen sollten, ohne genugsam die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung von Monaden zu erklären. Denn jene Monaden könnten zwar, wie die Atomen des Demokrit, an einander, aber nie so in einander kommen, daß daraus die Cohärenz der Materie erklärlich wäre. Dies scheint Leibnitz gefühlt zu haben, als er erklärte: „dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a deo supperaddito monadibus.“ Und in einer andern Stelle: „Con-

tinuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest.“ Die Monaden sollten also zu Einem gleichsam durch einen Kitt verbunden werden. Auch war durch jene Lehre, obgleich gegen sie die Einwendung: „die Seele besitze ja für das Einsteigen der Begriffe von außen her keine Fenster", nicht Statt finden konnte, der schon bei Des Cartes gerügte Fehler, die Seele wie einen Teig anzusehen, nicht vermieden. Da eigentlich die Seele und überhaupt alle Monaden zur Entwicklung ihrer Vorstellungen der Strenge nach weder der äußern Welt, noch eines eigenen Körpers bedurften, fand sich Leibnitz veranlaßt, durch Aufstellung seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie das Daseyn beider zu erklären und zu rechtfertigen, damit gewisse theologische Grundsätze nicht gefährdet würden. Nur diese Lehre, die Behauptung als Grundsatz aufstellend, daß Gott gleich bei der Erschaffung Seele und Leib für einander bestimmt und beide so künstlich eingerichtet habe, daß sie in ihren gegenseitigen Handlungen, obschon völlig unabhängig von einander, genau zu einander paßten und stimmten, wie zwei künstlich eingerichtete Pendeluhren in ihrem Schlage, hinderte Leibnitz an Aufstellung und Vollendung eines streng durchgeführten idealistischen Systems. Man kann also jene Lehre, durch die Leibnitz alle bisherigen Schwierigkeiten glücklich beseitigt und

niedergeschlagen zu haben vermeinte, als eine Inconsequenz seines Systems mit Recht ansehen. Neben diesen Systemen erscheint das Spinozistische wie ein Fremdling. Gleichwohl ist der allgemeine Character der Zeitphilosophie auch Grundlage dieses Systems. Spinoza, die Schwierigkeit, die äußere Erscheinungswelt von innen her, oder die innere Erfahrungswelt von außen her zu erklären, fühlend, mochte glauben, jene vermeiden zu können, wenn er sich zur Gottheit als einem höhern Erklärungsgrund erhöbe, und so entstand sein pantheistisches System, das sich am kürzesten in den Worten ausspricht: Gott in Allem, und Alles in Gott. Gott war die einzig wahrhaft existirende Substanz, die sich in zwei verschiedenen Formen, dem Denken und der Ausdehnung, offenbarte. Von beiden gab es verschiedene Abarten, die Geister und Seelen der Menschen, und die Körper und Dinge in der Erscheinungswelt. Gott entfaltete sich gleichsam in zwei Parallellinien, die denselben Begriff, nur auf verschiedene Weise, wiederholten. Das Denken also begleitete die Ausdehnung, oder Gott mußte, sofern er das Denken überhaupt war, von sich als Ausdehnung und allen einzelnen Abarten dieser seiner Aeußerungsart, und von sich als Denken und von allen einzelnen Abarten dieser seiner Entfaltungsart wissen, oder sich sein Den-

ken als bestimmtes individuelles Denken vorstellen, und abermals von diesem seinem bestimmten und individuellen Denken wissen, oder wissen von seinem Wissen. Man sieht also, daß Spinoza unternommen, eine Naturgeschichte Gottes zu schreiben, da Alles dem Wesen nach Eins oder Gott, und nur als Abart dieser oder jener Aeusserungart der Form nach verschieden war. Aber gerade dies setzt ihn, wie folgerecht er auch sonst in Ausführung seiner Naturgeschichte war, gar sehr in Schatten gegen den großen Eleaten Parmenides. Denn wie dieser die große Vielheit der Erscheinungswelt für schlechthin unvereinbar mit der absolut strengen Einfachheit seines reinen Seyns erklärte, dergestalt, daß er nicht einmal die Negation von jenem, das allein sey, während alles Andere nur scheine wollte gelten lassen, trug Spinoza kein Bedenken, die Bemerkung Leukipps: „aus einem wahrhaft Einigen könne niemals wahrhaft Vieles, und aus wahrhaft Vielem niemals wahrhaft Eins werden" nicht beachtend, das einfache Wesen der Gottheit in eine unzählbare Vielheit zu zersplittern, und jene unzählbare und unvereinbare Vielheit in eine Einheit hineinzuschieben. Er hat sich also von allen am wenigsten zu dem Begriff: „einfaches Wesen" erhoben. Nach Christian Wolff, dem Ausarbeiter des Leibnizischen Systems, trat ein großer und langer Stillstand

für die Philosophie ein, bis endlich Kant, angeregt durch Humens Zweifel gegen Raum und Zeit, sie von neuem zum Leben mächtig aufregte. Kant ging von der sehr untergeordneten Absicht, Raum und Zeit zu rechtfertigen, zu der viel schwierigern Frage über: ob das menschliche Erkenntnißvermögen nicht überhaupt eingeschränkt seyn möchte? Sehr viel, meinte er, der Wissenschaft durch eine genaue Bezeichnung der Gränzen für das Erkenntnißvermögen gewonnen zu haben. Denn eine Menge Träumereien und unnützer Untersuchungen waren abgeschnitten, und mußten mit einmal aufhören, sobald man sich mit Bestimmtheit sagen konnte: dies, als dem Gerichtshofe des Erkenntnißvermögens angehörend, läßt sich ausmitteln; jenes nicht. Aber, abgesehen davon, daß es kein Erkenntnißvermögen giebt, wie denn überhaupt viele Seelenvermögen gar nicht Statt finden, entspringt aus jener Ansicht fast unvermeidlich eine Eigenthümlichkeit des Systems, die darin besteht, viele Gegenstände zwar dem menschlichen, aber keineswegs dem Erkenntnißvermögen anderer Wesen höherer Gattung abzusprechen. So bliebe zweifelhaft, wenigstens nicht geradezu widerlegbar, ob nicht jene einen Raum mit 4 oder 5 Dimensionen, oder viereckige Cirkel, anschauen könnten. Das dies geradezu unmöglich sey, würde Kant für eine anmaßende Behauptung haben halten müs-

sen. Auch mußte ihn diese Ansicht an Aufstellung eines streng durchgeführten Idealismus hindern, da die Realität der Erscheinungswelt mehr blos negativ für zweifelhaft erklärt, als schlechthin verworfen werden konnte. Denn die ganze Sinnenwelt war dem menschlichen Auffassen nichts als eine Kette von Erscheinungen, phaenomena, aber keinesweges von Dingen an sich, nooumena. Gleichwohl konnte die Nicht-Existenz von solchen nicht erwiesen werden; sie lagen nur außer den Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens, das in seinem sinnlichen Auffassen an die beiden ihm ursprünglich beiwohnenden Bedingungen von Raum und Zeit gebunden war, für welche nur Erscheinungen, d. h. solche Dinge gegeben sind, die ihre Realität nur von dem menschlichen Auffassen und Vorstellen erhalten, nicht aber Dinge an sich, d. h. solche, die ihre Realität unabhängig vom menschlichen Auffassen und Vorstellen für sich besäßen. Solche Dinge, höchstens ein Gegenstand der Erkenntniß für Wesen, deren Auffassen nicht an Raum und Zeit gebunden ist, könnten nur als die transscendentalen Objecte für die Erscheinungen angesehen werden, d. h. als Dinge, nicht wie sie uns erscheinen, sondern wie sie für sich sind. Aber zu solchen gelangt der Mensch in der Erfahrung niemals, weil er beständig im Kreise seiner Vorstellungen einge-

schlossen ist, aus welchen er niemals heraustreten kann; und was er nur immer als Dinge an sich denken mag, so denkt er doch nichts, als Erscheinungen, oder Vorstellungen, die in den reinen Formen seines sinnlichen Anschauens, Raum und Zeit, für seine Apperception auseinandertreten, und also nur sofern Realität haben, als sie seinem Auffassen in jenen erscheinen, und ihnen das „Ich denke" hinzugedacht wird. Da nun der Mensch in jenen reinen Formen seiner sinnlichen Anschauung und in dem, Ich denke, folglich in seinen Vorstellungen eingeschlossen blieb, so konnte Alles, was außer dem Kreise seines Vorstellens lag, wie die Dinge an sich, nicht Gegenstand seiner Auffassung werden, folglich keine Realität für ihn haben. Aber eben deshalb, weil so Vieles außer dem Kreise seines Vorstellens lag, oder wenigstens liegen konnte, war noch ein weites Feld für die transscendentalen Objecte, oder diejenigen Gegenstände, deren Daseyn für uns weder streng verwerflich, noch streng erweislich, sondern blos möglich war, offen gelassen, auf welchem man sich immerhin anbauen möge, wofern man nur nicht vermeine, mehr als Luftschlösser gebaut zu haben. Ja in einem gewissen Sinne war die Annahme von dem Daseyn der Dinge an sich, nothwendig, weil der Receptivität des menschlichen Gemüths, oder derjenigen

Fähigkeit desselben, sinnliche Eindrücke zu empfangen, doch Etwas als Materie derselben, oder als ein Solches entsprechen müsse, von welchem jene ausgehen müßten. Man sieht, wie sehr Kant sich zum Idealismus hinübergeneigt, und wie eben dieses Schwanken ein weiteres Fortschreiten nothwendig machte. Uebrigens ist die menschliche Seele bei Kant durch die reinen, ursprünglich ihr beiwohnenden zwei Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, durch die reinen Verstandsbegriffe, Categorien, wie ein Fachwerk auseinandergeschoben. Man muß bedauern, theils, daß Kant sich bei dem Gange seiner Untersuchungen von dem als Denker sehr untergeordneten Hume so entscheidend habe bestimmen lassen; theils, daß er seine Vorgänger, obschon er fast beständig gegen sie streitet, nicht genugsam gekannt habe. Auf dem Standpunkte, wo Kant den Faden seiner Untersuchungen hatte fallen lassen, konnte der Nachfolger nicht stehen bleiben; das aufgeführte Gebäude mußte, als unhaltbar, umgestaltet werden. Dies fühlte Fichte, Kants Zögling, der mit Kühnheit und Erfindergeist in seinem neugeschaffenen Systeme den Idealismus durchführte und vollendete. Der Mangel dieses Systems würde ein Mangel für die ganze Geschichte der Philosophie gewesen seyn, und eben deshalb hat

sich sein Erfinder mit so unauslöschlichen Buchstaben in ihre Annalen eingegraben.»

Zweites Capitel.
Schilderung des Fichtischen Systems.

§. 1.
Fichte als Idealist.

Fichte, die Unvollständigkeit des Kantischen Systems fühlend, begann seine Untersuchungen in der Absicht, das System seines Lehrers so darzustellen, wie er es selbst, so meinte Fichte, würde haben dargestellt und aufgefaßt wissen wollen. Aber durch diese Untersuchungen ward er unvermuthet auf die höchst merkwürdige Thatsache des Selbstbewußtseyns, das Ich, geführt, und, seinen ursprünglichen Zweck vergessend, unternahm er es, die gesammte Philosophie auf diese zu erbauen. Dadurch genöthigt, das Ich in seinen Untersuchungen vielfältig hin und her zu wenden und von allen Seiten zu betrachten, erhebt er es zu einer Wichtigkeit und Klarheit, wie es nie zuvor und bei keinem der Vorgänger erschienen war, und eben deshalb kann man Fichten im Gebiete der Philosophie als Erfinder, und als Jedealist als selbstständig betrachten, obschon nicht frei von

den Einwirkungen seines Vorgängers und Lehrers Kant.

§. 2.
Das Ich Fichtens.

Fichte machte das wichtige Factum, daß das Ich unbezweifelte Thatsache des Bewußtseyns sey, besonders bemerklich; denn Jeder rede ja von seinem Ich, und gebe in der bekannten Betheurungsformel, so wahr Ich bin, seine feste Ueberzeugung von der Existenz seines Ichs zu erkennen; gebe zu erkennen, daß er an dieser, als an etwas Zuverlässigem, auch nicht im mindesten, auch keinen Augenblick zweifle, und folglich überzeugt sey, daß Er auch, wie jeder Andere, von Sich, oder von seinem Ich wisse. Hieraus folgerte Fichte: da nun Jeder unbezweifelt von Sich wisse, so müsse auch das Ich als etwas schlechthin Seyendes angesehen werden, dessen Existenz gar keines Beweises bedürfe. Denn das Ich, meinte er, setzt sein Ich oder Sich schlechthin, ohne alles Weitere, und nur schlechthin darum, weil es Ich ist. Die Thathandlung aber, vermöge welcher er dieses absolute Setzen vornehme, gehe nothwendig vor allem Bewußtseyn vorher, ja sey vielmehr die Grundlage alles Bewußtseyns, und könne folglich gar nicht im Bewußtseyn gefunden werden. Man sehe darüber die ersten Seiten der

Wissenschaftslehre. Aber gleich vom Anbeginn dieser Untersuchungen an zeigt sich im Ich ein höchst merkwürdiger Umstand, der, statt bei ihrem Fortgange hinweggeschafft zu werden, nur immer schärfer und schroffer hervortritt, und dieser merkwürdige Umstand ist die Entzweiung, in welcher sich von Anfang an das Innerste des Ich befindet, der Zwiespalt und Widerspruch, der sich so unverkennbar in demselben zeigt, daß Fichte mit all seinen Anstrengungen und all seinem Scharfsinn ihn nicht hinwegzuschaffen vermag. Wer die Wissenschaftslehre mit der Aufmerksamkeit liest, mit welcher sie gelesen zu werden verdient, dem wird nicht entgehen, wie Fichte selbst nicht nur diese Widersprüche fast auf allen Seiten beachtet, sondern auch nicht vermag, sie befriedigend zu lösen und zu beseitigen. Wie konnte es auch anders seyn, da die Natur des Problems selbst, welches Fichte zum Hauptgegenstande seiner Untersuchungen gemacht hat, diese Widersprüche nothwendig mit sich führt, deren Hinwegschaffung nur auf eine ganz andere Weise, als die von Fichte befolgte, möglich ist. Diese Widersprüche hier weitläuftig auseinanderzusetzen, liegt für jetzt noch außer unserm Plane, und der Verfasser verweist deshalb auf des Herrn Professor Herbart Einleitung in die Philosophie §. 103, und auf dessen Hauptpuncte der Metaphysik §. 11 und 12. So

wie Fichte das Ich ein Product seiner eigenen, ihm unbewußten Thätigkeit seyn läßt, so läßt er auch das Nicht-Ich, die Erscheinungswelt, aus dessen unbegränzter Thätigkeit entstehen, läßt das Ich von seiner Realität einen großen Theil, oder vielmehr Alles dem unrealen Nicht-Ich mittheilen, hebt das Ich, als das einzige Reale, unter einer ungeheuren Masse Scheins hervor. Aber fast als ein Wunder mußte es bei dieser Stellung des Ich gegen das Nicht-Ich angesehen werden, daß es als das einzige reale Wesen, welches das gesammte Nicht-Ich erst zur Realität erhob, also gewissermaßen schuf, sich doch nur als ein Punct des Universums, folglich als sehr klein und beschränkt ansehen konnte, da es sich doch als das Erste, Höchste, Größte, Unbeschränkteste hätte ansehen sollen. Diesen einem Idealisten allerdings höchst wunderbaren, ja unerklärlichen Umstand wußte Fichte nicht anders, als vermöge einer wunderbaren Schranke im Ich zu erklären, die es vermöge seiner unbegränzten Thätigkeit zu überschreiten, zu vernichten strebe. Von dieser Schranke und von der Nothwendigkeit, in welcher das Ich sich befinde, selbige zu durchbrechen, ohne dies je vollständig zu erreichen, wird in der Wissenschaftslehre fast durchgehends geredet. In dieser entzweiten, widersprechenden, ja wunderbaren Gestalt erscheint nun das Ich nicht nur bei Fichte,

sondern auch in unserm eigenen Bewußtseyn. Daß es nun in dieser Gestalt zu keinem andern Resultate führen konnte, als es Fichten geführt hat, wird tiefer unten ausführlicher gezeigt werden.

§. 3.
Verhältniß Fichtens zu Kant.

Wie Kant in der Philosophie eine neue Bahn gebrochen, ihr neues Leben, neuen Schwung gegeben hatte, von dem engen Gesichtspuncte ausgehend, Humens Anfechtungen gegen die wichtigen Erfahrungsformen, Raum und Zeit, zurückzuweisen, so brach auch Fichte eine neue Bahn; Anfangs gleichfalls nur in der Absicht, seinen Vorgänger und Lehrer gegen dessen Gegner zu verfechten. Beide aber folgten, sich selbst unbewußt, dem in der Philosophie herrschend gewordenen psychologischen Character. Nur daß Kant, von dem höchst beschränkten und einseitigen Probleme ausgehend, zu untersuchen, woher uns die Erfahrungsformen, Raum und Zeit, kämen, und mit welchem Rechte wir sie den Dingen an sich in der Erscheinungswelt aufbürdeten, unvermerkt zu der weit schwierigern Untersuchung, in wie weit der menschliche Geist überhaupt fähig seyn möchte, von gewissen Dingen zu wissen oder nicht, geführt wird, welche ihn fast ganz zum Idealisten macht, wenn gleich

er die Erscheinungswelt weder ganz entschieden als unreal verwirft, noch auch das Ich als das einzige Reale im schroffen Gegensatz gegen die unreale Masse Scheins hervorhebt, während Fichte, freilich von keinem umfassendern Gesichtspunct ausgehend, mit entschiedener Bestimmtheit die Erscheinungswelt als unreal und folglich als untauglich für unser Wissen erklärend, das Ich als den einzig realen Gegenstand, von dem man wissen könne, heraushob, und es in dieser Stellung und unter dieser Gestalt, wenigstens in seinen speculativen Untersuchungen, fortdauernd betrachtet. Schon wegen dieser Consequenz ragt Fichte über Kant, als speculatives Genie hervor. Erwägt man aber vollends, welchen Aufwand von Kraft, Schärfe und Tiefsinn Fichte in seinen Untersuchungen verwendet hat, welche Geschlossenheit, Abrundung und Zusammenhang in dem Ganzen seiner Wissenschaftslehre herrscht, so kann man nicht umhin, ihn als scharfsinnigen und tiefen Denker weit über Kant zu sehen, wenn gleich Kants Ausbildung vielseitiger genannt werden kann, als Fichtens Ausbildung war. Was möchte Fichte geleistet haben, wäre seine frühere Bildung besser und zweckmäßiger geleitet worden? Kant seine großen und wichtigen Verdienste um die Philosophie absprechen zu wollen, kann wohl keinem Unbefangenen einfallen, und der Verfasser

wünscht und hofft, wenigstens als ein solcher angesehen zu werden. So verschieden also beide Männer in speculativer und geistiger Rücksicht sind, so verschieden ist auch der Character ihres Systems und der Geist, welcher aus ihren Untersuchungen und Ansichten hervorleuchtet. Daß Kant, zu der Zeit wenigstens, als er, schon zu spät, seine Ansichten in seinem großen Hauptwerke, der Kritik der reinen Vernunft, niederschrieb, seines Stoffs nicht ganz mehr mächtig gewesen sey, geht klar genug aus Styl und Form des genannten Werkes hervor. Sichtlich kämpft er oft mühsam, nicht nur dem Leser, sondern auch sich selber verständlich zu werden, und nicht einen einzigen Gegenstand zum Mittelpunct seiner Untersuchungen erhebend, gewinnt zwar dadurch sein Werk an reichhaltiger Weite, verliert aber offenbar an genauem und strengem Zusammenhang, an wissenschaftlicher Ordnung der einzelnen Probleme und Untersuchungen, wodurch das Lesen desselben nicht wenig erschwert wird. Ganz anders mit Fichte. Herr seines Stoffes, einig mit sich selber, wenigstens Anfangs, einen Hauptgegenstand, nämlich das Ich, im Auge, gewinnt er für seine Untersuchungen in seiner Wissenschaftslehre, die Form des streng geschlossenen, des genau und wohlgeordneten Wissenschaftlichen, obgleich er, angefüllt und fortgerissen von seinem Stoffe, noch

viel in Ansehung der Art und Weise seines Vortrags zu wünschen übrig gelassen hat, Wünsche, die wahrscheinlich in einer spätern Bearbeitung des gedachten Werks, die sich vielleicht in dem Nachlaß des Verewigten befindet, erfüllt worden sind. Das Verhältniß Fichtens zu Kant, wenigstens in seinen Hauptumrissen zu zeichnen, schien dem Verfasser um deshalb nöthig, weil sonst beide von Vielen leicht für Vertheidiger ein und derselben Sache angesehen werden könnten, welches sie doch in der That nicht sind. Vielmehr entwickelt Fichte eine so ganz entschiedene Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit in seinem System, daß man ihn auch nicht im mindesten mit seinem Vorgänger vergleichen kann; außer, daß er mit jenem von einem analogen Zwecke ausgegangen ist.

§. 4.
Verhältniß des Ich zum Nicht-Ich nach Fichtens Ansicht.

In welchem wunderbaren Verhältniß das Ich zu dem Nicht-Ich steht, ist schon im §. 2. angedeutet worden. Dennoch wird es, der Folge wegen, nöthig seyn, dies merkwürdige Verhältniß noch ausführlicher zu entwickeln. Unbeschränkte Thätigkeit war, nach Fichte, Hauptbedingung für die Existenz des Ich, als Ich. Ein todtes, unthä-

ges Seyn war ihm ein Unding. Demnach ward das Ich von dieser seiner unbeschränkten Thätigkeit gewissermaßen aus sich selbst herausgetrieben, zur Setzung eines Objects seiner Thätigkeit genöthigt. Es mußte also, so gewiß es ein Ich war, durch sich und für sich ein Nicht-Ich setzen, das Object seiner Thätigkeit werden konnte, weil es ohne ein solches Object seinen unbegränzten Thätigkeitstrieb nicht befriedigen, folglich nicht Ich hätte seyn können. Aber nach Setzung des Nicht-Ich mußte es zu Sich zurückkehren, um von Sich zu wissen. Denn das Ich sollte der Gegenstand seines eigenen Beschauens seyn, mußte folglich auch von jenem seinen Setzen des Nicht-Ich wissen, mußte jene seine Thätigkeit, vermöge welcher es ein Nicht-Ich setzte, abermals zum Gegenstande des eigenen Beschauens machen können. Demnach mußte das Ich von dem Nicht-Ich zu Sich, wie zu dem Mittelpuncte eines Kreises, zurückkehren. Also durfte sich seine Thätigkeit in dem Nicht-Ich nicht verlieren, sich nicht ins Unendliche zerstreuen, weil sie ja sonst nicht Sich gefunden hätte, sondern mußte zu dem eigenen Ich wiederkehren. Mithin mußte diese Thätigkeit von einem bestimmten Puncte aus, bis zu welchem sie sich nur erstrecken konnte, auf das Ich zurückgeworfen werden, oder das Ich mußte, so gewiß es Ich war, Sich setzen als beschränkt durch das

Nicht-Ich. Inzwischen ward es durch seine unbeschränkte Thätigkeit, dennoch unaufhörlich über diesen bestimmten Gränzpunct, über diese Schranke hinausgetrieben. Die Schranke fand für das Ich, wie Fichte meinte, idealiter gar nicht Statt, d. h., wofern das Ich dies sein Setzen zum Gegenstand einer höhern Reflexion macht, wie es denn muß, um von Sich zu wissen; so existirt für diese gar keine Schranke, das Ich ist für diese Totalität, in welcher stets alle seine Thätigkeiten und Reflexionen gegenwärtig sind. Aber in so fern das Ich Sich setzt, muß es sich auch als begränzt oder bestimmt durch das Nicht-Ich, und umgekehrt, dieses wieder als begränzt oder bestimmt durch das Ich setzen, je nachdem es einen Standpunct für sein Beschauen wählte. Beide, Ich und Nicht-Ich, stehen nach dieser Ansicht in einer nothwendig gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung zu einander, und zwar so, daß das Ich, setzend das Nicht-Ich, Negation in sich setzt, daß heißt, daß es sich so viel von seiner Realität abspricht, als wie viel es dem Nicht-Ich Realität giebt und mittheilt, und umgekehrt, daß das Ich, sich setzend, Negation in das NichtIch setzt, d. h., daß es dem Nicht-Ich so viel und in so weit von seiner Realität nimmt, als wie viel und in wie weit es sich selber Realität beilegt und zuspricht. Also das Ich setzt Sich, wie

Fichte es ansah, zwar als Totalität, aber als theilbare Totalität. Doch wollte er dies nicht so verstanden wissen, als setze Sich das Ich wie ein Ganzes, aus welchem Stücke und Theile herausgeschnitten werden könnten, sondern so, als setze Sich das Ich zwar immer, es möge Sich nun begränzt oder unbegränzt setzen, vollkommen als Ganzes, als Einheit, aber es schließe von diesem Ganzen, von dieser Einheit so viel aus, wie viel es sich in dem Nicht-Ich als Object seiner Thätigkeit entgegensetze. Dies Nicht-Ich verhält sich, nach Fichtens Gleichniß, zu dem Ich, wie Finsterniß mit ihren verschiedenen Abstufungen zum Lichte, da es, wie diese, wohl Negation vom Ich, nicht aber sein eigenes Gegentheil sey. Daher sollte es auch zwischen Ich und Nicht-Ich keinen so scharfen Gegensatz geben, daß man sagen könnte: hier ist Ich und dort Nicht-Ich, sondern eine Menge von Abstufungen, wie zwischen Finsterniß und Licht, wo beide Glieder mit einander mehr oder minder verschmolzen, zusammengeflossen wären. Also das Ich schied von seiner Realität einen großen, ja den größten Theil für das Nicht-Ich aus. Es verhielt sich zu dem Nicht-Ich thätig, indem es dasselbe setzte, und auch leidend, indem es sich durch dasselbe als beschränkt setzte. Es war als Nicht-Ich, wie schon der Nahme andeutet, nicht mehr dasselbe denn als Ich, und

doch noch dasselbe, indem es ja dem Nicht-Ich, welches Object seiner unbegränzten Thätigkeit seyn sollte, von seiner Realität mitgetheilt hatte, und doch sollte es auch eine hemmende Schranke für dieselbe seyn. Wahrlich ein Meer, in welchem das Ich mit samt seiner Realität unterging. Auf dieses merkwürdige und sonderbare Verhältniß zwischen Ich und Nicht-Ich, welches zu beseitigen Hauptzweck der Wissenschaftslehre ist, werden wir weiter unten nochmals aufmerksam machen.

§. 5.
Verhältniß des Ich zu andern Ichs.

Aber, fragt man, giebt es nun ein, oder mehrere Ichs? Diese Frage konnte der Idealismus, seiner Natur nach, nicht als Gegenstand des Wissens, sondern nur als Gegenstand des Glaubens oder Meinens behandeln, weil jeder in seinem Bewußtseyn nur sein Ich fand, mithin auch von jedem andern, das er in diesem nicht gefunden hatte, nichts wissen konnte. Gesetzt auch, es existirten mehrere Ichs, so konnte doch, nach Ansicht des Idealismus, gar keine Verbinbindung zwischen diesen mehreren Ichs Statt finden, welche auch um so weniger von Bedeutung gewesen wäre, je weniger ein Ich des andern bedurfte. Gleichwohl konnte die Existenz von mehreren Ichs nicht

nicht schlechthin geleugnet werden, nur mußte dann dasselbe für sie gelten, was von dem einen Ich als unleugbar ausgemittelt wurde, weil nicht ein einzelnes Ich, sondern das Ich überhaupt untersucht worden war. Eigentlich aber konnte das Ich blos Sich als real setzen und finden, und alles Andere war sein Gesetztes, folglich nur in so weit real, als in wie weit es von dem Ich als solches gesetzt ward, mithin Position der eigenen Realität, die es in Sich negirt, von Sich ausgeschieden hatte, oder das Ich war Sich im Reiche des intelligibeln und des empirischen das einzig Reale. Sehr wichtig ist dieser Umstand für die große Frage: Kann das Ich auch in einem Verhältniß zu dem höhern Ich, der Gottheit, stehen, und in welchem? Es wird gleich in einem der folgenden §§. diese Frage noch ausführlicher beantwortet werden, für jetzt aber bemerken wir nur, daß, streng genommen, der Idealist die Existenz eines höhern Wesens weder erweisen kann, noch auch sollte erweisen wollen, weil sein Ich eines solchen nicht bedarf, um Sich als das einzig Reale zu setzen, welches unter einer Masse Scheins hervorragt, ohne deshalb gerade ein Atheist zu werden.

§. 6.
Fichte als Psycholog.

Als Psycholog entfernte sich Fichte nur wenig aus dem Kreise, in welchem sich seine Vorgänger und Zeitgenossen dreheten. Zwar konnte er unmöglich, nicht nur als Idealist, sondern auch überhaupt als scharfsinniger und tiefer Denker eine ursprüngliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Seelenkräften annehmen, weil sie nur in zu offenbarem Widerspruch mit der Einfachheit des Ich standen. Aber eben so wenig konnte er, der Natur seines Systems gemäß, das Daseyn der vielen verschiedenen geistigen Thätigkeiten und Vorstellungen anders erklären, als durch Anwendung der Lehre vom absoluten Werden auf das Ich, d. h. Annahme eines ursprünglich absoluten Erzeugnisses der Vorstellungen, oder Annahme eines unaufhörlichen Wandels und Wechsels, in welchem das Ich, seiner vielen und mannichfachen Vorstellungen wegen, begriffen seyn sollte. Demnach gelten auch gegen das Ich dieselben Einwendungen, die das absolute Werden treffen, und um so mehr und stärker gegen dasselbe, als es vor allen ein streng einfaches und reales Wesen, vorzüglich dem Idealisten, ist. Ein solches aber kann unmöglich, wie schon bemerklich gemacht ist, ein anderes werden, als es wirklich ist, und am

wenigsten sein eigenes Gegentheil, sondern muß, so gewiß es einfach ist, auch einfach und dasselbe bleiben, was es ist. Demnach hängen Idealismus und absolutes Werden genau zusammen und stehen oder fallen mit einander, je nachdem das eine oder andere gerechtfertigt oder widerlegt werden kann.

§. 7.

Fichtens practische Philosophie.

Wenn gleich Fichte in seinen practischen Untersuchungen weit weniger von seinem Vorgänger und Lehrer Kant abwich, als in seinen theoretischen, so sind doch auch in diesen die ihm nur eigenthümlichen Ansichten unverkennbar. Der dem ganzen Systeme Fichtens eigene Character ist auch ihnen auf das schärfste aufgeprägt. Es ist demnach nothwendig, auch diesen Theil seiner Untersuchungen, wenigstens in ihren allgemeinsten Umrissen, zu zeichnen und zu prüfen. Doch wird es, da sie ihrer Natur nach weitläuftiger und umfassender sind, als die theoretischen, nothwendig seyn, sie der bessern Ordnung und Uebersicht wegen, in folgende vier Hauptclassen zu vertheilen:

1) Religiöse,
2) Kosmopolitische,
3) Politische und
4) Individuelle oder specielle.

1) Religiöse Untersuchungen. Die dem Menschen so wichtige Frage: „Ist ein Gott, und kann sein Daseyn streng erwiesen werden?" mußte sich natürlich auch Fichte aufwerfen, wiewohl er sich diese aus Gründen, die schon im Vorigen angedeutet sind, nicht hätte aufwerfen sollen, da sie eigentlich eine Inconsequenz im Geiste des Idealismus war. Wie er aber auf diese Inconsequenz gerathen konnte, ja gerathen mußte, das hofft der Verfasser bald deutlich zeigen zu können. Jetzt aber untersuchen wir, welchen Weg Fichte einschlug, das oben aufgestellte für ihn, den Idealisten, und sein System ganz fremdartige Problem zu lösen. Das Ich sollte, nach Fichtens Ansicht, von Sich wissen, folglich mußte es auch von allen seinen Thätigkeiten und Vorstellungen, ja von seinem Wissen selbst vermöge einer höhern Reflexion wissen; und doch wußte es nicht von jener seiner Thätigkeit, vermöge deren es sich überhaupt setzte, wußte nicht von Sich und Nicht-Sich zugleich, d. h., wußte nicht, daß, sobald es Nicht-Ich setze, es auch allemal Ich zugleich gesetzt hatte; und umgekehrt, daß, sobald es Sich als Ich setze, auch zugleich Nicht-Ich gesetzt werde. Dies war eine offenbare Unvollkommenheit in dem Ich, welche sein Bild verdunkelte, und folglich aus demselben weggeschafft werden mußte, aber während der Dauer seiner Verbindung mit

einem Nicht-Ich, dem menschlichen Körper, nicht weggeschafft werden konnte. Es mußte demnach einen Zustand für das Ich geben, in welchem es jene Unvollkommenheit entweder noch gar nicht besaß, oder auch wieder ablegte, also einen Zustand, in welchem das Ich von allen seinen Vorstellungen und Thätigkeiten im höchsten Sinne des Wortes wußte, und wofern es sich in diesem vollkommenen Zustande befand, ward es ein reines Ich. Dies reine vollkommene Ich nun war kein anderes, als Gott. So also ward das Daseyn eines höhern Wesens aus dem gefolgert, was das Ich offenbar nicht war und doch hätte seyn sollen. So wenig das Ich ein todtes, ruhendes, unthätiges Wesen seyn konnte, so wenig auch die Gottheit. Unbeschränkte Thätigkeit war, nach Fichtens Ansicht, Grundzug in der Natur dieses Wesens, die es zum Handeln veranlaßte. Gleichwohl handelte es keineswegs aus Zwang, sondern mit Freiheit. Es handelte nicht, weil es mußte, sondern nur darum, weil es wollte und nur schlechthin darum, weil es wollte, es handelte gewissermaßen in der Ueberzeugung, Unthätigkeit sey seiner ganz unwürdig. Für sein Handeln, für seine Thätigkeit bedurfte es nun freilich der Objecte, weil es sonst, mit einer wesentlichen Bedingung seiner Existenz, seine Existenz selbst nothwendig eingebüßt hätte. Das reine Ich mußte also, so gewiß

es ein Ich war, Nicht-Ich setzen oder schaffen, oder unreines, vorstellendes Ich werden, damit es seinen Thätigkeitstrieb äußern könne, ohne welchen es zu jenem ruhenden und unthätigen Unwesen herabgesunken wäre. Damit aber würde es alle Realität verloren, Seyn und Bedeutung eingebüßt haben, welches doch unmöglich, obgleich unvermeidlich war, sobald es nicht thätig hätte seyn wollen, oder thätig seyn können. Man sieht also, wie sehr analog dies aus demjenigen gefolgert ward, was Fichte in seinen Untersuchungen von dem unreinen Ich ausgemittelt zu haben vermeinte. Aber wer verkennt hier auch die Erschleichung? Denn wie kann diese Folgerung als strenger Beweis für das Daseyn des reinen Ich gelten, da das Unreine ja nur von Sich und von keinem andern wissen konnte? Dem Ich war und blieb also die Existenz eines Wesens, von dem ihm sein Bewußtseyn nichts sagte, immer problematisch, niemals gewiß. Aber auch abgesehen davon betrachte man einmal diese idealistische Gottheit genauer. Wie mag man sie erhaben, wie verehrungswürdig nennen, wofern sie durch eine innere Nothwendigkeit — denn jener unbeschränkte Thätigkeitstrieb, welcher wesentliche Bedingung seines Daseyns seyn soll, ist unleugbar nichts anders, als das absolute Werden des Heraklit — genöthigt wird, sich selbst in ein anderes unvoll-

kommneres Wesen umzuwandeln. Zu solchen Dingen führt Abweichung von dem eigentlichen Gegenstande der Speculation unvermeidlich. Daß Fichte von diesem abgewichen sey, ist nicht zu verwundern; daß er sich aber hierin anhaltend täuschen konnte und diese Täuschung nicht durchschauete, ist kaum zu begreifen! Doch lenken wir wieder ein. Daß Fichte die Unsterblichkeit des Ich angenommen, ja gefordert habe, wenn gleich nicht in gewöhnlichen Sinn der Theologen, leuchtet schon aus dem vorhin Angedeuteten hervor. Denn das Ich war nicht, was es seyn sollte, und konnte dies auch nicht werden, während seiner Verbindung mit einem Nicht-Ich, mithin mußte es noch einen andern Zustand für das Ich geben, in welchem es seine Bestimmung, Erreichung der höchsten Vollkommenheit, erfüllen konnte. Aber zu diesem höchst vollkommenen Zustande, in welchem sich nur das reine Ich befand, konnte das unreine selbst niemals ganz gelangen, sondern nur sich demselben bis ins Unendliche nähern. Aber Ich für sich, würde diesen Zweck niemals erreicht haben, weil es, so gewiß es Ich war, allemal ein Nicht-Ich setzen mußte, folglich konnte es nicht für sich bestehen, weil sonst Alles ein zweckloser Zirkellauf gewesen wäre, sondern mußte mit dem reinen Ich zusammenfließen, ein integrirender Theil desselben werden. Hier also näherte

sich Fichte offenbar dem Spinozismus. Warum aber das Ich sich nicht seinem Ideale, der Gottheit, sollte nähern können, folgerte Fichte aus dem, dem Ich bei Behauptung einer unabhägigen Existenz eigenthümlichen, unbeschränkten Thätigkeitstriebe, den es als Grundzug seines Wesens freilich nothwendig äußern mußte. Zur Aeußerung desselben aber bedurfte es der Objecte, folglich mußte es, so gewiß es Ich war, Nicht-Ich setzen, folglich einen doppelten Act des Setzens vornehmen. Dieses nun mußte es entweder sich zugleich bewußt seyn, welches aber unmöglich war, weil es sonst selbst die höchste Vollkommenheit geworden wäre, — denn in dem Bewußtseyn sämtlicher Acte des Vorstellens zu gleicher Zeit sollte eben, nach Fichtens Ansicht, der Character der höchsten Vollkommenheit bestehen, — oder konnte sich desselben nicht zugleich bewußt seyn. Damit aber wäre es in die alte Unvollkommenheit zurückgefallen, wodurch das Ganze zu einem zwecklosen Spiele herabgesunken wäre, folglich mußte es integrirender Theil des unreinen Ichs werden, und als solches war es natürlich unsterblich, unvergänglich. So wie Fichte seiner Gottheit transscendentale Freiheit beigelegt hatte, so auch seinem Ich, oder eigentlich ward umgekehrt von der transscendentalen Freiheit des Ich auf eine ähnliche in der Gottheit geschlossen. Welches wichti-

gen Einfluß diese theoretische Ansicht vom Ich auf Fichtens anderweitige Betrachtungen hatte, wird das Folgende zeigen.

2) Kosmopolitische Untersuchungen. Wie das Ich der höchsten Vollkommenheit sich ins Unendliche nähern sollte, so auch die Menschheit, und zwar die gesammte Menschheit auf gleiche Weise, denn sonst, meinte Fichte, würde Alles ein zweckloses Spiel werden, welches man doch unmöglich annehmen könne. Für dieses große Ganze sey jedes Glied ein unentbehrliches, ja ein nothwendiges. Auch das Hinwegnehmen eines einzigen Gliedes habe für die ganze Menschenfamilie große Folgen, wenn gleich sie dem menschlichen Auge unbemerkt blieben. Wie man, nach Fichtens Gleichniß, die Folgen nicht bemerke, welche das Verrücken auch nur eines Sandkorns unstreitig für das ganze Universum habe, so auch der Ausfall jedes einzelnen Gliedes der Gesellschaft, weil ja jedes zur Erreichung des allgemeinen, großen Zweckes des Ganzen, Annäherung an die unendliche Vollkommenheit, beizutragen habe. Wer also dem Ganzen ein Glied raubt, der beging auch an ihm ein ungeheures, unverantwortliches Verbrechen. Und man raubt dem Ganzen ein Glied, sobald man es nicht sowohl physisch, als vielmehr geistig durch Beraubung seiner Freiheit tödtet, denn ohne Freiheit konnte der Mensch, nach die-

ser Ansicht, gar nicht mehr als Mensch, sondern nur wie eine neue Thiergattung angesehen werden, als solche aber gar nicht mehr für das Ganze wirksam seyn, weil dies nur freie Menschen seyn konnten. Diese Ansicht entsprang ganz natürlich, ja nothwendig, sobald die transscendentale Freiheit als wesentliche Bedingung der Existenz des Ich angesehen ward. Denn setzte das Ich Sich selbst und dann alles Andere vermöge eines schlechthin unbedingten Actus, ohne welchen es gar nicht denkbar war, so mußte derjenige, der es gewissermaßen an dieser seiner geistigen Thätigkeit dadurch hinderte, daß er es durch Einschränkung der physischen Freiheit der Gelegenheit beraubte, sich gehörig zu äußern und zu entwickeln, die Wurzeln seines geistigen Daseyns verletzen, weil er es hinderte, Ich zu seyn. Mithin stieß er ein geistiges Wesen in die Reihe vernunftloser Geschöpfe hinab, und ward dadurch freilich ein größerer Verbrecher an dem Menschen, als hätte er ihn nur physisch getödtet. Aber was für ein großer Irrthum sich hierunter versteckte, das wird tiefer unten deutlich dargethan werden. Von selbst verstand sich nun, daß, da schon für einzelne Vernunftwesen unbedingt uneingeschränkte Freiheit verlangt ward, diese um so mehr für ganze Vereine von solchen verlangt werden mußte, denn wie hätten sie sonst ihr großes Ziel, Annäherung an die höchste Voll-

kommenheit, erreichen können, ein Ziel, zu dessen Erreichung mithin auch Staaten und Regierungen mitwirken mußten. Wie sich Fichte diese höchstmögliche Vollkommenheit für menschliche Vereine dachte, wird sich aus dem folgenden ergeben.

3) Politische Untersuchungen. Staaten und Regierungen mußten, wie im Vorigen gesagt ist, für die möglichste Annäherung der Menschenfamilie an die höchste Vollkommenheit mitwirken. Aber worin bestand denn diese möglichste Annäherung an ein überirdisches Ideal? In Bildung einer einzigen großen Menschenfamilie durch alle Völker der Erde. In dieser großen Gesammtfamilie sollten sich Alle wie Brüder und Verwandte ansehen, die weder der Gesetze, noch der Regierungen bedürften, sondern wo Jeder, die gleich ehrwürdigen Rechte seines Bruders achtend, sich mit seinem Besitzthume begnügt. Demnach ward es, diesem Ideale gemäß, für alle Staaten und Regierungen nothwendig, dahin zu streben, sich selbst überflüssig, unnöthig zu machen, ihr höchstes Ziel sollte die eigene Zerstörung seyn. Abgesehen von der Schwierigkeit bei Ausführung dieses Musterbildes fragt sich nur: ist es das wahre? Eine Frage, die mit Nein beantwortet werden muß, wie in der Folge gezeigt werden wird. Außer dieser allgemeinen Rücksicht, welche Staaten als Glieder des Universums zu nehmen hatten, konn-

ten sie nicht nur auch noch besondere, sondern sollten sogar dergleichen zu nehmen haben, um sich wenigstens an die unendliche Vollkommenheit anzunähern, weil aus dieser, wie Fichte meinte, jene allgemeine Annäherung des gesammten Menschengeschlechts schon von selbst hervorgehen würde, wofern nur alle Staaten ihre specielle vollkommne Ausbildung möglichst vollendet hätten. Und worin sollte nun vorzüglich diese möglichst größte Vollkommenheit der einzelnen Staaten bestehen? In der möglichst größten Geschlossenheit und Einheit, vermöge welcher sich gewissermaßen Alles nach einem Gesetze, nach einer Form, nach einem Sinne und Geiste richtete. Dieser offenbare Irrthum rührt vielleicht von der Fichten eigenthümlichen Art, das Ich zu betrachten, her. Denn wie das Ich eine strenggeschlossene Einheit seyn sollte, die das Nicht-Ich zwar von Sich ausschiede, sich aber nicht entgegensetzte, so mußte es auch der Staat, als ein Verein mehrerer dieser Ichs, werden. Demnach schied zwar der Staat alle andern von sich aus, aber setzte sich dieselben nicht entgegen, jedoch sich selber setzte er gewissermaßen als Einheit, als Ganzes, oder hätte sich doch als solches setzen sollen. Daß diese streng geschlossene Einheit bald Einförmigkeit werden dürfte, mit welcher alles geistige Leben ersterben und damit Despotie und Tyrannei unvermeidlich

entstehen müßten: entging dem Scharfsinn Fichtens, weil er, in den Höhen der Speculation lebend, die Belehrungen und Warnungen der Geschichte nicht beherzigt hatte, ein Fehler, den nicht allein Philosophen, sondern auch leider! oft genug Regenten, Staats- und Geschäftsmänner begangen haben, und wahrscheinlich noch ferner begehen werden. Daß Fichte selbst jene strenge Einheit und Geschlossenheit seiner idealistischen Staaten in einer strengen Scheidung von allen andern Völkern und Staaten fand, zeigt schon sein Werkchen: „der geschlossene Handelsstaat". Was war übrigens auch natürlicher, als von einem Staate, der einmal ein einiges und streng geschlossenes Ganze bilden sollte, auch eine ähnliche Geschlossenheit und Selbstständigkeit in Ansehung der Erzeugung und künstlichen Verarbeitung seiner Naturerzeugnisse zu verlangen? Man sieht, wie weit auch nur eine einzige falsche Ansicht selbst große Denker führen kann. Eine falsche Ansicht aber muß man es nennen, in jenem geschlossenen Handelsstaate, der nur zu bald ein zweites China werden dürfte, hohe geistige Ausbildung für möglich zu halten.

4) Specielle oder individuelle Untersuchungen. Nachdem im Vorigen Fichtens Ansichten über menschliche Vereine in kurzen Umrissen dargestellt worden sind, so bleibt jetzt nur noch übrig, auch

einen kurzen Umriß seiner Ansichten über Pflichten und Rechte des Individuums zu geben, um so von seiner ganzen practischen Philosophie wenigstens eine vollständige Ansicht zu erhalten. Daß und warum Fichte jeden einzelnen Menschen als ein nothwendiges Glied des Ganzen ansah, ohne welches dieses nicht zu seinem Ziele gelangen könne, ist schon im Vorigen auseinandergesetzt worden. Da nun aber jedes Glied durch Beraubung seiner physischen Freiheit dem Ganzen untergieng, und dadurch selbst aufhörte, ein vernünftiges Wesen zu seyn, so war natürlich das Erste und Hauptsächlichste, was jedes verlangen konnte, ja verlangen mußte, Gestattung seiner physischen Freiheit. Physische Freiheit also war es, die jeder schon vermöge des Naturrechts fordern konnte, d. h. schon wegen seines Eintritts in die menschliche Gesellschaft, weil, fehlte ihm seine physische Freiheit, Disposition über sich selbst, keiner sich geistig gehörig entwickeln, also kein Ich werden konnte. Damit aber zum Thier hinabgestoßen, starb er der Gesellschaft vernünftiger Wesen. Aber jene blos physische Freiheit war lange noch nicht hinreichend. Was konnte die bloße Freiheit dem Menschen helfen, sobald ihm die Mittel fehlten, sie zweckmäßig zu benutzen, und diese Mittel fehlten offenbar jedem, dessen natürliche Lage und Stellung ihm nur mühsame Fristung eines trau-

rigen Lebens gestatteten. Demnach sollte auch jeder, gleichfalls vermöge des Naturrechts, an Mitteln wenigstens so viel verlangen können, als er zu seiner freien geistigen Entwickelung bedurfte, und die andern sollten verpflichtet seyn, ihm wenigstens so viel von ihrem Ueberflusse einzuräumen, als er gebrauchte, nicht nur zu leben, sondern auch noch Zeit für seine geistige Ausbildung zu gewinnen. Also jeder Mensch sollte schon wegen seines physischen Daseyns Ansprüche auf ein gewisses Besitzthum machen können, das ihn nicht nur dürftig, sondern auch hinreichend ernähre, so daß jeglicher ein sorgenfreies Leben führen könne, folglich sollte allen die Pflicht obliegen, sich gegenseitig so viel einzuräumrn und zu überlassen, als sie zu einem sorgenfreien Lebensunterhalt bedürften, da alle in dieser Rücksicht gleiche Rechte und Ansprüche hätten. Dafür sollte auch nach ihrer Ausgleichung der oben angedeutete vollkommene Zustand für die Menschheit eintreten. Wenn aber alle diese ihre Obliegenheiten anerkennen sollten, so mußten auch alle im höchsten Grade ausgebildet seyn, gewiß eine Forderung, die nicht leicht erfüllt ward. Da nun aber eine solche allgemeine höchst mögliche geistige Ausbildung Bedürfniß und Zweck für die Menschheit war, so war es jedes Pflicht, nicht nur für sich, sondern auch für andere eine höchst mögliche geistige Ausbildung zu

bereiten, eine Pflicht, die jeder nur dann erfüllte, wenn er allen von seinem Ueberfluß an geistigem Reichthum mittheilte, und dagegen durch den ihrigen sich bereicherte. Natürlich mußte ein solcher Ideenaustausch den Kenntnißreichern oder Gelehrten, leichter werden als den minder Kenntnißreichen oder Ungelehrten, da jene ja mehr zu geben und weniger zu empfangen hatten als diese. Jeder sollte dahin arbeiten, Staat und positives Gesetz sich und allen Andern überflüssig und entbehrlich zu machen, und dadurch alle, auch sich, zu ihren eigenen Gesetzgebern zu erheben. Jeder sollte dahin streben, sich dem gemeinschaftlichen Ideale aller, der Gottheit, oder dem reinen Ich, durch innere geistige Geschlossenheit und Einheit möglichst zu nähern, da dies dem unreinen Ich als Muster gegeben sey. Demnach könne jedes von allen Andern fordern, ihn hieran nicht zu hindern, so wie es alle Andere hieran nicht hindern dürfe, weil es sonst ein allgemeines Menschenrecht antaste. Aber eine solche Antastung dürfe keinesweges geschehen, ohne an der gesammten Menschheit zum Verbrecher zu werden. Somit hätten wir einen kurzen Abriß der wichtigsten practischen Ansichten Fichtens gegeben, — denn es würde zu weitläufig und unpassend für unsre Absicht seyn, seine minder wichtigen naturrechtlichen Ansichten noch zu beleuchten. — Aber dieser

mußte

mußte um so nothwendiger gegeben werden, je mehr er gegen die practische Philosophie des Herrn Professor Herbart absticht, mit welcher er in der Folge verglichen werden wird.

§. 8.
Zwiespalt zwischen Fichtens practischem und theoretischem Bedürfniß.

In den vorigen §§. sind die mancherlei Irrthümer Fichtens angedeutet worden. Demnach ist es wohl passend, zu untersuchen, aus welchen Quellen sie entspringen möchten. Diese Untersuchung wird in diesem und in später folgenden §§. geführt werden. Das Philosophiren eines Denkers kann von zwei Gesichtspuncten ausgegangen seyn, nämlich 1) von Prüfung der Gegenstände der Erfahrung selbst, oder 2) von der Absicht, die vermeintlichen oder wirklichen Irrthümer irgend eines Vorgängers zu verbessern oder zu vermeiden. Daß beide niemals so scharf getrennt sind, wie hier, sondern meistens mehr oder minder in einander fließen, versteht sich wohl von selbst. Aber die Art, wie beide zusammenwirken, ist von entscheidender Wichtigkeit, welches sogleich noch deutlicher gezeigt werden soll. Wenn ein Philosoph den Lauf seines Denkens und Untersuchens beginnt, so geschieht es Anfangs fast immer in der Absicht, die Erfahrung, welche ihm

als solche nicht genügen kann, abzuweisen, und statt ihrer etwas zu finden, das ihm Wahrheit und Gewißheit gewähren könne. Jeder Denker also entfernt sich zuerst fast unvermeidlich von der Erfahrung, und entfernt sich um so mehr von ihr, je minder er selbst Anfangs weiß, wie wenig er ihrer dennoch in jeder Rücksicht werde entbehren können. Das Gefühl aber dringt sich ihm unvermeidlich auf, wenn gleich erst entweder nach Vollendung seiner speculativen Untersuchungen, oder, was noch schlimmer ist, oft in der Mitte derselben, und zwar wird es ihm aufgedrungen durch sein moralisches Gefühl. Es ist das practische Bedürfniß, welches jeden Denker veranlaßt, sich der verlassenen Erfahrung wieder zu nähern. Nur leider entstehen aus dem Zusammenfluß dieser zweifachen Quellen unvermeidlich Irrthümer und Verwirrungen, wofern man nicht jede in dem ihr eigenthümlichen Laufe verfolgt, und zwar ganz natürlich, weil nun die Untersuchungen practischer Art nach denselben Principien und Ansichten behandelt werden sollen, wie die theoretischer Natur, ein Versuch, der nur zum Nachtheil beider gereichen kann. So auch bei Fichte. Als er seine speculativen Untersuchungen anfieng, entfernte er sich zunächst ganz von der Erfahrungswelt; er betrachtete sie ganz als trügliche Erscheinung, als ein Werk des Ich, daß seiner selbst noch nicht

ganz inne geworden sey. Nachmals aber suchte er den Eingang zu derselben gewissermaßen durch Wiedereröffnung von vielen verschiedenen Thüren, obgleich er, streng genommen, um dem Geiste seines eigenen Systems treu zu bleiben, entweder für immer von derselben wie Parmenides hätte scheiden, oder sie wenigstens wie Platon als einen zweifelhaften Gegenstand hätte ansehen sollen, von dem sich zwar allerlei Schönes erzählen, nur nichts Gewisses und Wahres ausmachen läßt. Denn die Stellung, welche Fichte Anfangs dem Ich angewiesen hatte, machte eine Rückkehr von ihm aus zur Erfahrungswelt, als zu einem, wenigstens theilweise realen Gegenstande, rein unmöglich. Diese konnte nie auf eine streng wissenschaftliche Weise, sondern höchstens durch Erschleichung, durch allerlei unnatürlich erkünstelte Drehungen und Wendungen gerechtfertigt werden, weil Fichte im Anfange seiner Untersuchungen auf die Nothwendigkeit einer solchen Rechtfertigung der Erfahrungswelt gar nicht rechnete, indem da das Bedürfniß vorherrschend war, sie als eine Lügnerin von dem Kreise des Wissens auszuschließen, und dagegen das Wahre und Wirkliche an ihre Stelle zu setzen. Wie nun dieser Nothwendigkeit, nach Fichtens Meinung, durch die Wissenschaftslehre genügt war, machte sich die Stimme des practischen Bedürfnisses wie der Grund und Boden für die

aufgegebene Erfahrungswelt, insbesondere für die Annahme einer realen Mehrheit vernünftiger Wesen, zu gewinnen, um so lauter und deutlicher geltend, je weniger sie Anfangs gehört worden war. Wenn Fichte nicht die Ansicht des Parmenides erneuern wollte, mit welcher er vielleicht nicht einmal vertraut genung war, so blieb ihm noch Platons Ansicht. Freilich war die Grundlage des Fichtenschen Systems, das Ich, mancherlei triftigen Einwendungen ausgesetzt und viel zu schmal, um ein so großes und weites Gebäude zu tragen, als Platon auf seiner breitern, den Ideen, oder absoluten Qualitäten, errichtet hatte. Wie sehr aber jene Vermengung der ganz verschiedenen Grundprinzipien der beiden Hauptzweige der Philosophie, die ursprünglich gar nicht für einander berechnet waren, selbst einen großen und scharfsinnigen Denker, vollends wenn er diesen wichtigen Umstand übersah, oder wenigstens ihn nachmals sich nicht eingestehen wollte, zu Irrthümern und Inconsequenzen verleiten mußte, leuchtet wohl von selbst ein. Daß beide aber, theoretische und practische Philosophie, aus ganz verschiedenartigen Grundprinzipien entspringen, und von ganz verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachtet werden müssen, wird tiefer unten noch deutlicher auseinander gesetzt werden.

§. 9.
Fichtens Ich untauglich als Grundstein speculativer Untersuchungen.

Wie ein Gebäude unsicher und schwankend steht, sobald seine Grundsteine nicht mit gehöriger Sorgfalt gewählt oder eingesenkt sind, so auch ein philosophisches System, wenn seine Grundprincipien nicht gehörig untersucht und berichtigt sind. Diese Wahrheit bestätigt sich an fast allen philosophischen Systemen alter und neuer Zeit, besonders aber an dem Fichteschen. Dies schwebt gleichsam in der Luft; oder wenigstens ist der Boden, auf dem es ruht, das Ich, ein vulcanischer, der von allen Seiten Flammen ausspeiet; folglich für Errichtung eines festen und sichern Gebäudes wenig taugt. Doch ohne Gleichniß. Das Ich kann nicht einmal die Metaphysik, noch viel weniger also die ganze Philosophie tragen, weil es selbst erst noch Gegenstand der schärfsten und vielfachsten Untersuchungen werden, und durch diese irgend eine Veränderung seines Begriffs erleiden muß, bevor es ein Grundstein anderer Untersuchungen werden kann. Es muß noch selbst Gegenstand anderer Untersuchungen werden, weil es voll der härtesten und schneidendsten Widersprüche ist, die nicht in ihm bleiben dürfen, wofern es überhaupt Träger und Stütze mensch-

lichen Wissens seyn soll. Denn blieben sie in ihm, so würde jenes Wissen selbst zuverlässig mit jenen Widersprüchen angefüllt, schwankend, ungewiß und verwirrt werden. Es wäre dem Verfasser nun leicht, sich der Mühe, jene so oft angedeuteten harten und schneidenden Widersprüche im Ich nachzuweisen, dadurch zu überheben, daß er jeden Leser dieses Werkchens, wie er schon einmal gethan hat und ferner noch öfter und wiederholt thun wird, auf des Herrn Professor Herbart Einleitung in die Philosophie §. 103 und auf dessen Hauptpuncte der Metaphysik §. 11 verweist. Aber da die gedachten Bücher vielleicht nicht in jedes Lesers Händen sind, oder von denen, die sie besitzen, nicht mit der gehörigen Sorgfalt und Würdigung gelesen werden, so schien es ihm, des Vorigen und des Folgenden wegen, nöthig, sie kurz und gedrängt nachzuweisen. Jedoch will er dem wahren Freund der Philosophie nochmals die Nachlesung der beiden genannten Werke dringend anempfohlen haben, weil sonst auch diesen vieles, was hier nur kurz angedeutet werden konnte, undeutlich seyn oder gar in einem falschen und verkehrten Lichte erscheinen könnte. Doch zur Sache. Man fasse zunächst den Begriff: „Einfaches Wesen", scharf und richtig auf, und man wird finden, daß das einfache Wesen schlechterdings nicht durch ein Aufzählen der vielen und

mannichfachen Eigenschaften an den Dingen bezeichnet seyn könne, daß es sich schlechterdings nicht in ein Vieles und Mannichfaches auflösen lasse, so wie Viele und Mannichfache auch schlechterdings nicht zu einem Einigen und Einfachen sich vereinen lassen, sondern daß das Einfache, so gewiß es einfach und eins ist, auch einfach und eins seyn und bleiben müsse. Diese Nothwendigkeit liegt in Beziehung des Begriffs Seyn zu einem Was. Siehe deshalb des Herrn Professor Herbart Einleitung in die Philosophie §. 101, 113, 119 und dessen Hauptpuncte der Metaphysik §. 1 und 2. Nach der vorläufigen genauen und strengen Prüfung dieses an sich sehr schwierigen und abstracten Begriffs, ohne welche jedoch das Folgende schwerlich ganz verständlich seyn würde, frage man sich nun: Was ist das Ich? Das Ich ist ein Träger der Scheinwelt, der Sich vorstellt, aber auch ein Nicht-Ich. Also ist das Ich Subject und Object zugleich, denn es ist das Vorstellende, das Wissende und das Vorgestellte oder Gewußte zugleich. Aber außerdem bildet oder setzt es noch etwas, das es nicht selbst ist, nämlich das Nicht-Ich. Noch immer also bleibt die Frage, „Was ist das Ich?" unbeantwortet. Denn ist das Ich ein einfaches Wesen, wie es sich für unser Bewußtseyn darstellt, so könnte die Frage nach seinem Was, oder seiner wahren Beschaffenheit

und Natur, nicht durch Aufzählen seiner vielen und mannichfachen Eigenschaften beantwortet werden, weil diese auf viele einfache Wesen und nicht auf eins hindeuten würden, folglich einem einfachen Wesen, so gewiß es einfach ist, nicht angehören, dessen eigentliche innere und wahre Qualität und Beschaffenheit nicht bezeichnen können, weil sie sich sonst zu einer einzigen Totalvorstellung müßten verschmelzen lassen. Das Ich aber ist Subject und Object zugleich, folglich eine Zweiheit und keine Einheit, mithin auch kein Einfaches, wie es sich doch unleugbar im Bewußseyn darstellt. Wird nun vollends das Ich als Grundquelle der vielen und mannichfachen Erscheinungen in der Sinnenwelt angesehen, wenigstens in so weit, in wie weit es jenen von seiner Realität mittheilt, so wird es ganz in eine buntscheckige Masse zersplittert und zerstreuet; es hört nun gänzlich auf, Eins und Einfach zu seyn, indem es die bunteste Vielheit uud Mannichfaltigkeit wird. Diesen unvereinbaren Widerspruch zu verkennen, vermag nur die Schwärmerei, die frisch und sorgenlos jene Vielheit in die Einheit und die Einheit in jene Vielheit hineinschiebt. Wir aber hüten uns wohl, ihn zu verkennen, und alles mit dem Spinoza und seinem neuesten Auffrischer, Herrn Schelling, aus einer gemeinschaftlichen Grundwurzel abzuleiten. Aus dem einfa-

chen Wesen können, so gewiß es einfach ist, nicht Viele werden. Gleichwohl erscheint das Ich im Bewußtseyn als ein einiges und einfaches, das schon seiner Natur nach, wenigstens in eine Zweiheit gespalten ist, da jeder überzeugt ist, von der Existenz seines Ichs, das von Sich wisse, also von der Existenz eines Wesens in Sich, welches wisse, und auch selbst der Gegenstand seines eigenen Wissens sey. Diese Spaltung des Ichs, in welcher es sich, dem Anscheine nach, ursprünglich befindet, muß also entweder in der Natur dieses Wesens selbst, oder in einem besondern Mechanismus der Vorstellung liegen. Aber das Ich soll ja von Sich wissen, nicht aber durch das Bewußtseyn irgend eines andern Wesens, als ein von Sich Wissendes, dargestellt werden, darum wird jene Spaltung nicht sowohl einem besondern Mechanismus von Vorstellungen, als vielmehr der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner Natur selbst, zugeschrieben. Also das Ich ist seiner wesentlichen Natur nach nicht mehr einfach, sondern wenigstens zweifach. In der Folge aber werden wir es nicht nur als zweifaches, sondern sogar als ein mehr- und vielfaches finden. Selbst abgesehen von diesem wichtigen, über die Tauglichkeit dieses Begriffs zur Grundlage philosophischer Speculationen fast allein entscheidenden Umstande fragt sich nur: Kennt sich auch das Ich?

Ja kann es sich überhaupt jemals kennen lernen? Nein, antworten wir, denn das Ich soll von Sich wissen, d. h., von seinem eigenen Ich, nicht etwa von dem Individuum, dem bestimmten menschlichen Körper, der ihm angehört, denn diesen setzt es als einen Theil des gesammten Nicht-Ich, sondern von dem Ich, das Object seines eigenen Wissens seyn soll. Dieses, von jedem Nicht-Ich losgetrennte Ich, wie kennt es sich nun? Es kennt sich als vorstellend die Erscheinungswelt und als vorstellend sich selber; d. h., als vorstellend sein Ich, oder als vorstellend sein Sich selber Vorstellen, oder als vorstellend sein Sich als Sich selber vorstellend Vorstellen. Man sieht leicht, dies läuft in einem unendlichen Cirkel, man darf nur immer das Sich in sein Ich und dies wiederum in das Sich vorstellend verwandeln. Mithin wird die Frage: Wer ist das Ich? Wen stellt es eigentlich vor? niemals beantwortet, da sie hinter Durchlaufung des unendlichen Cirkels hinausgeschoben wird. Wollte man diesem dadurch ausweichen, daß man das Ich für ein solches Wesen erklärte, das nur vorstellt ein Nicht-Ich, die Welt, so würde man dadurch das Ich für ein Wesen erklären, daß sich kennt als wissend von Etwas, daß es nicht selbst ist, folglich für ein solches, das gar nicht von Sich wüßte. Denn soll das Ich angesehen werden als ein Wesen,

welches Sich und Nicht-Sich zugleich vorstellt, so würde es nicht mehr ein einiges und einfaches, sondern zweifaches seyn, weil die Frage: Was ist das Ich? nicht so beantwortet werden würde, daß das durch diese Antwort gezeichnete Bild einem einfachen Wesen zugeschrieben werden kann. Man würde also auf eine Einheit verwiesen, die als gemeinschaftliche Grundwurzel des zweierlei verschiedenartigen Vorstellens angesehen werden müßte. Mithin würde also dennoch die Frage: Wer und Was ist jene Einheit? unbeantwortet bleiben; folglich eingestanden werden, das Ich kenne nicht Sich, d. h. sein eigentliches, wahres und innerstes Wesen. Außerdem aber würde die Bestimmung, das Ich kennt Sich als vorstellend Sich selber und Nicht-Ich zugleich, zweier Auslegungen fähig seyn, nämlich: 1) es stellt Sich vor und neben Sich coordinirt zugleich Nicht-Sich; oder 2) es stellt Sich vor, als vorstellend das Nicht-Ich. Folgte man der erstern Auslegung, so würde das Ich nicht nur als ein zweifaches, sondern als ein sich selbst Entgegengesetztes, mit sich selbst Entzweites erscheinen; folgte man der letztern, so würde es niemals zur Setzung des Nicht-Ich gelangen, weil es zuvor einen unendlichen Cirkel (nämlich den Cirkel des Sich als Sich vorstellend Vorstellens u. s. w.) durchlaufen müßte, um zu sich selbst zu gelangen, um Sich

selbst zu finden. Diese Schwierigkeit glaubte Fichte durch Annahme einer unbegreiflichen Schranke im Ich beseitigen zu können. Aber er sah nicht ein, daß dadurch im innersten Wesen des Ichs die Nothwendigkeit entstand, nicht nur sich zu trennen und zu spalten, sondern auch, mit sich selbst entzweit, sein eigenes Gegentheil zu werden, welches doch unmöglich in der Natur des sich selbst getreu bleibenden, einfachen Wesens liegen kann, welches, so gewiß es eins und einfach ist, auch eins, einfach und dasselbe seyn und bleiben muß. Dieses Mißverhältniß wird durch eine Trennung der beiden entgegengesetzten Glieder des Ichs nur noch härter, weil, wofern man das Ich blos als vorstellend ein Nicht-Ich erklären wollte, oder nur als vorstellend Sich, selbiges im ersten Falle theils gar nicht von Sich wissen würde, da es Sich nur als wissend von einem Nicht-Ich kennte, theils auch eben so viel und mannichfach seyn dürfte, als das Nicht-Ich, welches es vorstellt, vielfach und mannichfach ist; im letztern aber würde es ganz ohne Object für sein Wissen seyn, folglich ein leeres, nichtiges Unding werden. Aber besäße es auch ein Object für sein Wissen, so würde es sich nach zweien Seiten zugleich zu einer unendlichen Reihe ausspinnen, nämlich: 1) nach Seite des Objects hin sich unaufhörlich identisch als Subject und Object setzend, da Identität des

Subjects und Objects wesentlich im Begriff des Ichs enthalten ist, womit es folglich niemals fertig werden dürfte, oder aber 2) nach Seite des Subjects hin sich setzend, als wissend von seinem Wissen, da es denn niemals zum obersten Puncte seines Wissens, oder niemals zu seinem Subject gelangen würde. So ist also das Wesen beschaffen, aus welchem Fichte Principien für die gesamte Philosophie deduciren wollte. Ob es dies auch bei einer solchen Beschaffenheit seyn könne, überlege Jeder selbst. So viel ist aber gewiß, daß es wenigstens im Laufe eines regelmäßigen Denkens irgend eine Reform erleiden muß, bevor man von ihm aus zu andern Untersuchungen fortschreiten kann, widrigenfalls die Vernachlässigung sich ganz sicher durch Verleitung zu irgend welchen Irrthümern, wie bei Fichte, rächen wird.

Zweiter Abschnitt.

Kurzer Umriß des Herbartschen Systems.

§. 10.

Des Herrn Professor Herbarts Ansicht der Erfahrungswelt.

Die Erfahrungs- oder Erscheinungswelt ist gewissermaßen der Angelpunct, um welchen sich die philosophischen Systeme alter und neuer Zeit mit mehr oder weniger Erfolg gedrehet haben. Die Frage, ob und in wie weit der Erfahrungswelt Realität gebühre, ist fast so alt, als die Philosophie. Selbst Pythagoras scheint sie aufgeworfen zu haben, wie man nach seiner berühmten Behauptung, nur die Zahl sey real, vermuthen darf. In Beantwortung dieser schwierigen Frage, hat sich das speculative Genie der Denker erst recht eigentlich erprobt. Unmittelbar mit Deutung der trügerischen Erfahrungswelt begannen die griechischen Philosophen; die der neuern Welt versuch-

ten auf einem gefährlichen Umwege zu ihr zu gelangen. Beider Versuche mißlangen freilich aus ganz verschiedenen Ursachen. Das Unternehmen der vorzüglichsten Philosophen der griechischen Welt mißlang, weil sie zu voreilig die Erfahrungswelt aufgaben und sich in das Reich des Intelligibeln verstiegen, um von dort aus jene wie ein Gedicht zu behandeln unternahmen. Dadurch aber gaben sie zu erkennen, wie sie jene für nichts Wahres und Wirkliches, sondern höchstens für ein lügenhaftes Trugbild hielten, welches sich nun einmal nicht zerstören lasse. Daß übrigens eine solche Ansicht der Erfahrungswelt keine Festigkeit und Haltung gewinnen könne, leuchtet wohl von selbst ein. Das Unternehmen der Neuern mißlang, weil sie, durch den vergeblichen Versuch der Vorgänger abgeschreckt, lieber von der menschlichen Seele aus, oder auch wohl gar von einem höhern Wesen her zur Erfahrungswelt übergehen wollten; also entweder mit einem Problem den Anfang machten, das, an sich viel schwieriger, verworrener und weitläuftiger als die Deutung der allgemeinsten Formen der äußern Erfahrung, noch außerdem beständig durch den Einfluß der letztern verunreinigt wird, oder mit einem solchen, zu dessen Erörterung alle Data fehlen, wie bei Untersuchungen über Natur und Beschaffenheit des höchsten Wesens. So also war es vor Fichte

immer noch zweifelhaft, ob die Erscheinungswelt real sey oder nicht, wenigstens bei den Philosophen, und daß ein Zweifel dieser Art in einem so wichtigen Gegenstande bei diesen nicht ohne Einfluß auf die übrigen Felder des menschlichen Wissens bleiben konnte, versteht sich wohl von selbst. Welche Wissenschaft konnte auch noch Haltung und Gewißheit haben, wenn die Realität des ganzen großen Schauplatzes, für welchen sie ihren Stoff bearbeiten, oder aus welchem sie ihn entlehnen sollten, noch als ungewiß angesehen werden mußte? Dieses Zweifels Auflösung konnte nicht in dem Gesichtskreise eines Idealisten, wie Fichte war, liegen. Er sah vielmehr die Erfahrungswelt als bloße Scheinwelt an, und dennoch suchte er, aus einem nenen Rechtsgrunde Realität für sie zu gewinnen, weil er den Schein nicht verwerfen konnte, und der bloße Schein, als Schein zu Allem gänzlich unbrauchbar war. Und welches war dieser neue Rechtsgrund für die Realität der Scheinwelt? Kein anderer, denn die unbegreifliche Schranke im Ich. In der That ein schwacher Grund, so bald man entweder diese unbegreifliche Schranke im Ich als undenkbar nicht zugeben wollte, oder wohl gar das Ich selbst als untauglich zur Grundlage für dergleichen Untersuchungen angriff, oder selbst verwarf. Noch immer also war die rechte Sanction für die Realität

lität der Erfahrungswelt nicht gefunden. Es fragt sich aber überhaupt, ob sich eine solche auch so schnell und so geradezu erreichen lasse, wie man sie bisher zu fordern pflegte? Oder ob nicht gewisse vorläufige Untersuchungen die Bahn dahin bereiten möchten? — Solcher vorläufigen Untersuchungen nun giebt es nach Herbart hauptsächlich zwei. Erstlich muß man sich denkbare Begriffe von einer realen Welt, und zwar von einer solchen, wie sie durch unsere Scheinwelt angedeutet wird, im Allgemeinen verschaffen. Zweitens, oder vielmehr noch früher, muß untersucht werden, ob es auch nur überhaupt mit der Thatsache, daß uns eine Erfahrungswelt in den Formen des Raums, der Zeit und der sogenannten Kategorien, gegeben sey, seine Richtigkeit habe; denn selbst hiergegen giebt es skeptische Argumente, ähnlich jenen des Hume, nach welchen alle Annahme von Causalverhältnissen auf Angewöhnung und Erschleichung beruhen sollte. Diese Thatsache nun läßt sich allerdings rechtfertigen, und zwar nicht blos in Ansehung des Scheins seiner Materie nach, denn diese bezweifelten weder Skeptiker noch Idealisten, sondern hauptsächlich in Ansehung seiner Formen; oder in so fern der Schein uns Dinge mit mehrern, mit veränderlichen Merkmalen u. s. w., darstellt. Weiter aber findet sich, daß eben diese Formen

keinesweges der Forderung entsprechen, uns eine Welt vor Augen zu stellen, die man sich als eine reale Welt denken könnte; vielmehr sind jene Formen, obgleich gegeben, in ihrer ursprünglichen Gestalt undenkbar, ungereimt, widersprechend. Demnach mußten sie, da sie als gegeben nicht abgewiesen werden konnten, einer Umwandlung im Laufe des Denkens unterworfen, gereimt oder denkbar gemacht, verbessert oder ergänzt werden. Uebrigens versteht sich von selbst, daß die Umwandlung jener von Seiten der Erfahrung dem Menschen aufgedrungenen Begriffe nicht willkührlich nach Gutdünken geschehen konnte, sondern erst im Laufe eines strengmethodischen Denkens geschehen mußte. Mithin mußte überhaupt erst eine solche strenge Methode des Denkens gefunden werden, vermöge welcher Erreichung des vorgesteckten Ziels, Umwandlung, Ergänzung der gegebenen Erfahrungsbegriffe, möglich ward, oder vermöge welcher man aus dem Bekannten das Unbekannte finden konnte, und diese Methode ist keine andere, als die durch den Herrn Professor Herbart erfundene Methode der Beziehungen. Was dies eigentlich bedeute, und wie durch sie die Untersuchungen geleitet werden, ja von welchem wichtigen Einfluß sie überhaupt auf die glückliche Beendigung derselben sey, das

wird gleich im folgenden §. dargethan werden. Demnach ward die Erfahrungswelt nicht nur als gegeben, sondern auch als widersprechend nachgewiesen. Dies Widersprechende liegt in den durch sie erzeugten Begriffen, und kann nur in der Metaphysik, oder der Wissenschaft von der Begreiflichkeit oder Begreiflichmachung der Erfahrungswelt mit Hülfe der Methode der Beziehungen hinweggeschaft werden. Uebrigens war während der Dauer dieser Art von Untersuchungen, die schon an sich einen großen, weitläuftigen und schwierigen Gegenstand umfassen, die Einmengung aller Untersuchungen, psychologischer und practischer oder moralischer Art, auf das sorgfältigste vermieden worden, in der Ueberzeugung, daß Untersuchungen von so fremdartiger Natur nicht ungestraft und ohne Verirrungen mit einander vermengt werden könnten. Wäre diese nothwendige Scheidung schon früher gemacht worden, so würde dem Philosophen viel Mühe und Arbeit erspart worden seyn. Auch jetzt blieb sie nicht ohne den erwarteten Erfolg, indem sie nicht wenig zur glücklichen Erreichung des vorgesteckten Ziels beitrug.

§. 11.
Rechtfertigung der Erfahrungswelt durch des Herrn Professor Herbart Hauptpuncte der Metaphysik.

Was im Vorigen kurz angedeutet wurde, das soll hier ausführlicher auseinander gesetzt werden, obgleich auch dies nur als historische Skizze von Untersuchungen angesehen werden kann, die ihrer Natur nach viel weiter und umfassender sind und seyn müssen, als es die in diesem Werkchen dem Plane des Verfassers gemäß aufgestellten kurzen Andeutungen seyn konnten. Deshalb wird er auch fortdauernd auf die Hauptwerke des Erfinders selbst verweisen. Es war der bessern Ordnung und Uebersicht des Ganzen wegen nöthig, die zu erörternden Gegenstände unter 4 Hauptgesichtspuncte zu bringen, nämlich: 1) Die Formen der Erfahrungswelt sind gegeben; 2) Die Formen der Erfahrung sind, so wie sie gegeben sind, ungereimt, widersprechend, undenkbar; 3) Art und Weise, wie sie denkbar gemacht, gebessert, umgewandelt, ergänzt werden; endlich 4) Resultate des Ganzen.

1) Die Formen der Erfahrungswelt sind gegeben. Was Formen der Erfahrungswelt sind, kann hier als bekannt vorausgesetzt werden, folglich kommt es nur darauf an, zu beweisen, daß sie

wirklich gegeben, und nicht blos gesetzt sind, ein Beweis, den man ganz kurz und einfach also führen kann. Angenommen, die Formen der Erfahrungswelt seyen uns nicht gegeben, sondern von uns gesetzt, so könnte dies Setzen auf zweierlei Art von uns vorgenommen worden seyn, nämlich entweder vollkommen willkührlich, oder nach einer gewissen innern Nothwendigkeit, nach gewissen innern Gesetzen. Es geschehe vollkommen frei und willkührlich, oder mit absoluter Spontaneität, so würden offenbar, dem Begriff der absoluten Spontaneität oder transscendentalen Freiheit gemäß, die Formen der Erfahrungswelt entweder gar nicht, oder wenigstens anders gesetzt werden können, als sie wirklich wahrgenommen werden, welches aber beides unmöglich ist; denn man versuche einmal dieselben entweder gar nicht, oder auch nur anders wahrzunehmen, als sie wirklich wahrgenommen werden, und nur zu bald wird sich unwiderstehlich die Macht zeigen, welche eine bis jetzt uns völlig unbekannte fremde Gewalt über uns ausübt. Demnach bleibt uns nur noch übrig die zweite unserer Voraussetzungen. Vorausgesetzt also, es geschehe nach einer innern Nothwendigkeit, nach innern Gesetzen, so müßte dies entweder vermöge eines unbegreiflichen Zusammenhanges zwischen der Scheinwelt und ihrem Träger, dem Ich, oder noch unbegreiflicher ohne jenen Zusammenhang

durch die bloße Thätigkeit des Ich vollzogen werden. Der Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich wird unbegreiflich genannt, weil hierdurch der Scheinwelt eine Art von Realität und Einfluß auf das Ich stillschweigend beigemessen wird, die beide von dem strengen Idealisten niemals eingeräumt werden konnten. Denn was kann das, Zusammenhang zwischen Ich und Nicht-Ich, bedeuten, als erklären, es sey etwas in der Scheinwelt, welches das Ich zur Erzeugung ähnlicher Vorstellungen nöthigte, also nicht vom Ich gesetzt würde, sondern vielmehr umgekehrt, das Setzen von diesem veranlaßte, folglich Realität in sich selbst besitze, oder ein Ding an sich sey. Dem Idealisten ein Unding. Der Mangel eines solchen Zusammenhangs muß aber auch unbegreiflich, und zwar noch unbegreiflicher genannt werden, denn das Gegentheil, weil es wunderbar wäre, wie doch die einfache Seele ursprünglich zu den zusammengesetzten Erfahrungsformen kommen sollte, die offenbar mit der Einfachheit ihrer Qualität unvereinbar sind, da sie nicht sowohl viele Vorstellungen, als vielmehr eine Menge von vielen, für real gehaltenen Vorstellungen zur Construction der Erfahrungsformen erzeugen müßte. Ein solches Erzeugen der vielen für real gehaltenen Bestandtheile der verschiedenen Erfahrungsformen, könnte aber unmöglich aus einer und eben derselben realen

Seelenthätigkeit hervorgehen, sondern müßte aus vielen Thätigkeiten derselben entspringen, womit aber zugleich die geforderte Einheit nicht nur der Seele, sondern auch der Erfahrungsformen in ihrer Auffassung zerstört wäre. Demnach müssen dennoch die Erfahrungsformen durch eine äußere Veranlassung erzeugt, sie müssen uns gegeben seyn.

2) Die Erfahrungsformen sind, so wie sie gegeben sind, ungereimt, widersprechend, undenkbar. Auch für diesen Satz ist ein ziemlich kurzer und einfacher Beweis zu führen. In welcher Gestalt das Ich, die wichtigste der Erfahrungsformen, dem Selbstbewußtseyn erscheint, wird hoffentlich schon aus den vorigen Untersuchungen klar geworden seyn, so daß ein Beweis für das Widersprechende und Ungereimte in seinem innersten Wesen als überflüssig übergangen werden kann. Nur fragt sich, ob sich dies auch von den übrigen Erfahrungsformen werde beweisen lassen. Daß und wie sich dies beweisen lasse, soll eben noch kurz dargethan werden. Also zunächst jene Complexionen von mehreren Merkmalen, die scheinbar Einheiten bilden, Dinge genannt, wie sollen sie gedacht werden? Offenbar als Einheit, da sich jene vielen Merkmale ja an einem und demselben Dinge vereint finden, und nicht an zwei oder drei verschiedenen. Es sey dies eine

das Gold. Aber was ist jene Einheit, die Substanz, Gold selbst? Sie ist schwer, gelb, schmelzbar, dehnbar u. s. w. Kann dies aber wirklich die Substanz Gold seyn? Keineswegs, weil diese, wofern es nur wirklich eine solche Substanz giebt, (was hier ganz ununtersucht bleiben kann) einfach und Eins ist; das Eine und Einfache aber nicht durch eine ganze Masse von Merkmalen bezeichnet werden kann, die nicht als ein Ganzes, sondern als eine zerstückelte und zerrissene, oder wenigstens als eine zufällig zusammen gekommene Vielheit sich zeigen. Eine solche Vielheit aber kann unmöglich aus der einen einfachen Substanz, so gewiß sie einfach ist, hervorgehen, wenn man sie auch wie eine Kraft betrachten wollte, sondern muß entweder als die Wirkung vieler verschiedener realen Kräfte der Substanz, oder auch eines Causalverhältnisses von vielen verschiedenen Substanzen angesehen werden. Zwar das bloße Was, das Bild könnte durch Aufzählung von vielen Merkmalen bezeichnet werden (wie in der Metaphysik genauer entwickelt wird), sobald aber der Begriff des Seyns auf selbiges angewendet werden soll, müßten sie zu einer einzigen Totalvorstellung vereinbar seyn. Die Masse der Merkmale an dem Dinge aber, ist nicht zu einer solchen einzigen Totalvorstellung verschmelzbar, weil sie sonst auch als Einheit aufgefaßt werden müß-

ten. Wer aber hat wohl die Schwere gesehen, oder die gelbe Farbe gefühlt, oder überhaupt alle Merkmale des Goldes, oder überhaupt irgend eines Dinges, mit einem Sinne zugleich aufgefaßt? Was ist also nun das Gold? Es ist 1) eine unbekannte Einheit, die als Träger für die vielen wahrgenommenen Merkmale vorausgesetzt wird; 2) besteht es aus verschiedenen realen Kräften, von welchen die gelbe Farbe, die Schwere u. s. w. erzeugt werden, folglich ist es nicht mehr eins, sondern vielfach, eine Vielheit, die um so umfassender werden würde, je mehr Merkmale an dem Golde entdeckt würden. Dennoch zeigt sich das Gold als Einheit in einer Vielheit, denn seine verschiedenen Merkmale werden nicht an verschiedenen Dingen, sondern an demselben Dinge, oder genauer gesprochen, in einer Complexion (denn das sinnliche Ding, blos als sinnliches, ist schlechthin nichts anders als eine Complexion von Merkmalen), wahrgenommen, obgleich diese Vielheit mit der Einfachheit unvereinbar ist, da aus Einem nicht Vieles, und aus Vielem nicht Eins wird. Demnach ist der also gegebene Begriff Gold ungereimt, undenkbar, wenn auch übrigens die vielen Merkmale, die nur relativ sind (d. h., deren Existenz immer die Existenz anderer voraussetzt, wie am Golde die gelbe Farbe das Licht, die Schwere einen anziehenden Kör-

per, die Schmelzbarkeit das Feuer), die wahre Substanz angeben könnten. Dasselbe gilt von der Veränderung, man mag sie nun durch eine transiente (nach außen wirkende) oder durch Spontaneität, oder endlich durch absolutes Werden erklären. Würde sie durch transiente Kraft bewirkt, so müßten z. B. zwey Wesen existiren, sie heißen A und B, die dadurch auf einander wirkten, daß aus dem einen, es sey A, eine Kraft x herausgienge und in das andere B eingriffe, wodurch theils die Einfachheit des A, theils die Selbstständigkeit beider, theils endlich das eigentliche Wesen, die Existenz derselben zerstört werden würde. Die Einfachheit; denn nun fragt sich, was ist A? A ist A und außerdem noch eine reale Kraft x, folglich nicht mehr ein einfaches, sondern ein zweifaches und doppeltes. Die Selbstständigkeit beider; denn die Kraft x wird bei A nur in so fern wahrgenommen, als B existirt, ist folglich nur etwas relatives an A und doch auch zugleich etwas Reales, d. h., etwas solches, das für die Existenz des A eine wesentliche Bedingung seyn würde. Demnach geräth A in ein abhängiges Verhältniß zu B, da es eine wesentliche Bedingniß seiner Existenz, die Kraft x, nur in sofern besitzt, als B oder irgend ein anderes Wesen existirt, auf welches sie einwirken kann, und B, welches Eingriffe von A aus dulden muß, in ein abhängiges

Verhältniß zu A, das kein bloßes Causalverhältniß, sondern selbst ein solches ist, das als wesentliche Bedingung für die Existenz beider angesehen werden muß. Schon dies würde den Begriff der Vis transiens, welche wenigstens zwei unabhängige Wesen voraussetzt, zerstören. Endlich das eigentliche Wesen, die Existenz beider; da A durch das Herausgehen seiner realen Kraft x aufhört zu seyn, was es war, indem ja x ein wesentliches Bedingniß seines Wesens, seiner Existenz ist, und B durch das Eingreifen von x ein anderes wird, als es war, da es durch Duldung dieses Eingriffs etwas Fremdartiges in seiner innersten Natur aufnimmt. Das Gesagte zwingt uns, diese Erklärungsart der Veränderung aufzugeben, die außerdem noch auf den ungereimten Begriff der unendlichen Reihe von Ursach und Wirkung führt. Erfolgte sie vermöge der Spontaneität des Wesens oder durch ein absolutes Anheben der Handlungen, so würden hier abermals drei Hauptrücksichten entgegentreten: 1) Zerstörung der Einfachheit des Wesens, welches also sich wandelt. Denn w a s i s t e s n u n? Offenbar ein solches, das die Wandlung veranlaßt, und ein solches, welches dieselbe duldet, oder ein Bestimmendes und ein Bestimmtes, also wenigstens ein zweifaches. Auch kehren nun dieselben Betrachtungen zurück, welche vorhin in Ansehung des Begriffs der transienten

Kraft angestellt werden mußten. Denn beide müssen ihrer eigentlichen Wesenheit nach zerstört werden, da das eine, welches das andere bestimmt, so wenig mehr dasselbe seyn kann, denn zuvor, wie das andere, welches von jenen Bestimmungen in sich aufnimmt. 2) Einführung durch selbige der früher als ungereimt angedeuteten unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, oder eigentlich von Selbstbestimmungen. Denn wenn ein Wesen durch ein eigenes freies Anheben von Handlungen sich wandelt, so ist auch schon jenes Anheben Veränderung seines innersten Wesens, die weder plötzlich, noch auch durch äußere Ursachen bewirkt werden konnte, folglich durch eine vorangegangene innere Ursache veranlaßt seyn mußte, oder die Selbstbestimmung, welche eine Reihe von Handlungen veranlaßte, mußte selbst wieder die Folge einer vorangehenden Selbstbestimmung seyn, und diese, wieder aus denselben Gründen, die einer noch frühern, und so jede frühere immer wieder die einer noch frühern. Da nun also keine der vielen Selbstbestimmungen von sich zuerst anhebt, sondern jede erst auf den Anstoß einer frühern wartet, also die ganze unendliche Reihe unthätig ist, so wird auch vermöge derselben nichts bewirkt werden. 3) Endlich durch Verleitung in ein Meer von Ungereimtheiten, sobald sie auf den Willen der Vernunftwesen als

transscendentale Freiheit angewendet wird. Denn nun wird zu jedem Wollen als einer Veränderung im innersten Wesen des Wollenden eine unendliche Reihe von Selbstbestimmungen nöthig seyn, von der weder das Bewußtseyn etwas weiß, noch auch, wüßte es auch von ihr, irgend einen Nutzen davon haben könnte, weil sie, wie schon oben gezeigt ist, gar keinen Willen erzeugen würde. Will man aber nun gar dem Willen die Fähigkeit zuschreiben, von dem wirklich Erwählten das Entgegengesetzte zu wählen, so wird vollends das Maaß des Widersinnigen gefüllt, da nun das wirkliche Wollen nicht blos als ein Gegensatz von Bestimmenden und Bestimmten, sondern auch als ein Gegensatz von einem wirklichen und möglichen Bestimmen, von einem wirklichen und möglichen Bestimmtwerden erscheint, folglich nicht nur als eine ungereimte Summe von Wirklichem und Möglichem, sondern auch als ein reales unter dessen reale Prädicate auch ein unreales gemischt ist, nämlich eben jene Möglichkeit. Wäre endlich die Veränderung eine Folge des absoluten Werdens, so würde dadurch der innersten Natur des einfachen Wesens die Nothwendigkeit beigelegt, unaufhörlich zu werden, was es nicht ist, sein eigenes Gegentheil, folglich in jedem Augenblicke seine wahre Existenz aufzugeben, und gegen eine neue ihm ganz fremde zu vertauschen, da doch das ein-

fache Wesen, so gewiß es einfach ist, bleiben muß, was es ist, am wenigsten aber sein eigenes Gegentheil werden kann, wie es vermöge des absoluten Werdens unaufhörlich werden müßte. Außerdem aber würde jetzt die ganze Masse von Merkmalen, die das also sich Wandelnde gehabt hat, noch hat und künftig erhalten kann, einem und demselben Wesen zugeschrieben, da es ja ein und dasselbe seyn soll, welches dem ewigen Fluß der Wandlungen unterworfen ist, so daß nun jene Vielheit unbesorgt in die eigentliche Beschaffenheit des einfachen Wesens hineingeschoben ist. Ob dies nun dabei wirklich einfach bleibe, überlege Jeder selbst. So viel aber ist gewiß, daß der Begriff nicht gebessert, sondern vielmehr härter und herber wird, wenn entweder behauptet wird, das Wandeln geschehe nicht in verschiedenen Zeitmomenten, sondern in einem und demselben Zeitpuncte, so daß also Aufhören und Anfangen, oder nicht mehr Seyn, doch noch Seyn, schon Seyn und noch nicht Seyn in ein und demselben Momente zusammengepreßt ist, ein Gegensatz, wie er wohl schwerlich härter gedacht werden kann, oder wohl gar auf die Gottheit, als eine unbekannte Einheit, angewendet werden soll, da nun der gesammte Wechsel einem nicht wechselnden und in sofern auch einem nicht erscheinenden Grunde zugeschrieben werden würde. Dieser Grund aber würde, sofern

er seiner Qualität nach einfach wäre, sicher sich nicht wandeln, am wenigsten in sein eigenes Gegentheil, sondern sich selbst gleich bleiben, oder bleiben, was er ist, folglich auch auf keinerlei Weise erscheinen können. Das Erscheinen aber würde nicht nur die Einfachheit des Erscheinenden zerstören, da jetzt noch zu dem, was er ist, das verschiedenartige Erscheinen hinzukäme, sondern auch jeden Versuch zur Vereinigung unmöglich machen, daß es sich selbst ein Wesen, das die Erscheinung auffassen könnte, oder eine Intelligenz als sein eigenes Gegentheil entgegen setzen müßte. Demnach müßte diese unbekannte Einheit um zu seyn, was sie ist, als sich selbst nicht genügend und ein ihm selbst Entgegengesetztes in die Bestimmung seiner eigenen Qualität aufnehmend, gedacht werden, eine offenbare Ungereimtheit. Außerdem aber würde in diesem nicht wechselnden Grunde alle Mannichfaltigkeit und aller Widerspruch, die sich in den Erscheinungen zeigen, zusammengedrängt werden, weil ja jene aus diesem sich entwickeln und entfalten sollten. Somit also wäre die Veränderung, wenn anders das zu ihrer Erklärung aufgestellte Trilemma vollständig und in jeder Beziehung ganz richtig ist, aus dem Reiche des Geschehens als ungereimt verwiesen, obgleich nirgends die Gewalt der Erfahrung sich stärker zeigt, als in diesem Puncte, da wir, auch abge-

sehen davon, daß jenes vorhin aufgestellte Trilemma zwar vollständig, aber nicht ganz richtig ist, in jeder Beziehung, täglich, stündlich, ja jeden Augenblick Veränderungen wahrnehmen. Daß übrigens auch die andern Erfahrungsformen, Zeit, Raum, Bewegung, auf ähnliche Weise als ungereimt werden nachgewiesen werden können, nachdem solches von dreien der wichtigsten bereits dargethan ist, wird im voraus mit Recht vermuthet werden. Was aber die letztgenannten Begriffe ungereimt mache, kann Jeder leicht selbst finden; es gehört dazu nur einige schärfere Ueberlegung des Begriffs der Continuität. Daher übergeht sie hier der Verfasser.

3) Art und Weise, wie die Formen der Erfahrung denkbar gemacht, gebessert, umgewandelt, ergänzt werden. Daß die nachgewiesenen Widersprüche nicht willkührlich hinweggeschafft werden können, sondern nur mittelst eines streng methodischen Ganges des Denkens, bedarf wohl für Keinen noch des Beweises, der den Geist des Philosophirens richtig aufgefaßt hat. Demnach kommt nur Alles darauf an, einen solchen zu finden. Dies ist jedoch kein leichtes Problem. Ein Widerspruch ist an sich ein verwerflicher Gedanke. Nöthigt uns nun gleichwohl die Erfahrung, uns mit einem solchen ernstlich zu beschäfftigen, so

werden

werden wir unvermeidlich eine Zeitlang hin und her geworfen zwischen der doppelten, gleich starken und entgegengesetzten Nothwendigkeit, theils, das Gegebene anzuerkennen, theils, das Ungereimte zu vermeiden. Dieses Hin- und Wiederkehren im Denken muß, samt dem endlichen Auswege, im Allgemeinen dargestellt werden; und so entsteht eine Methode, vermöge welcher der Widerspruch eines gegebenen Begriffs gelöst werden, und zwar dadurch gelöst werden soll, daß neue Begriffe, die zwar in dem Gegebenen nicht enthalten sind, auf welche er sich aber nothwendig bezieht, zu den alten hinzugefügt werden, daher man sie Methode der Beziehungen nennen kann. Diese Methode der Beziehungen weiset zwar hin auf etwas Neues, da sie Begriffe zu dem Gegebenen hinzu suchen lehrt, die nicht unmittelbar in ihm enthalten sind, jedoch mengt sie nichts Fremdartiges ein. Wie aber verfährt nun die gedachte Methode? Soll ein Widerspruch, mit welchem der gegebene Begriff ursprünglich behaftet ist, durch sie gelöst werden, so wird offenbar das Meiste auf der genauen Auffassung des Punctes beruhen, welcher den Widerspruch stiftet, damit er durch seine Hinwegräumung auf irgend eine Weise vermieden werde. Es sey also ein Begriff A gegeben, der aus den beiden Gliedern

m n besteht, und zwar so, daß die beiden Glieder einen Gegensatz, und also durch ihre Vereinigung einen Widerspruch stiften, so ist hier der Widerspruchs- und Beseitigungspunct, wenn es erlaubt ist, sich dieses Ausdrucks zu bedienen, offenbar das Zusammenseyn zweier in Einem, die als Entgegengesetzte unmöglich Eins bilden können. Demnach trenne man, den Widerspruch zu lösen, jene beiden einander entgegengesetzten Glieder von einander. Aber mit Trennung dieser beiden Glieder wird zugleich der gegebene Hauptbegriff völlig zerstört, der gegeben ist als A = m + n. Eine solche Zerstörung des gegebenen Hauptbegriffs ist aber unzulässig, eben weil er gegeben ist. Demnach müßten die getrennten Glieder wieder vereint werden, womit aber der alte, oben gezeigte Widerspruch zurückkehrte. Es ist also klar, daß durch eine bloße Trennung der Glieder noch nichts gewonnen ist, und daß folglich noch mehr geschehen muß, wenn anders etwas gewonnen werden soll. Die beiden Glieder m n dürfen weder in dem Hauptbegriff A vereint bleiben, noch auch aus diesem getrennt werden. Es wäre hier nicht zweckmäßig, die hin- und wiederkehrenden Reflexionen, welche dem Denker durch einen Widerspruch, der gegeben ist, unvermeidlich entstehn, alle vollständig anzuzeigen; wir begnügen uns, den Hauptschritt anzugeben, der es möglich macht,

daß m n vereint und auch nicht vereint seyen. Es muß eins der beiden Glieder vermehrfacht werden. Der angedeutete Widerspruch im Hauptbegriff wird nicht durch eine einfache Verbindung der beiden Merkmale m und n zu heben seyn; folglich muß man mehrere m annehmen, man muß diese zusammenfassen, und sie als gegenseitig durch einander modificirt betrachten. In dieser Modification muß sich nun bei jedem einzelnen Probleme insbesondere ergeben, wiefern die Merkmale m und n also verknüpft seyn können, wie es der gegebene Begriff A anzeigt; wobei es dennoch wahr bleibt, daß jedes m, einzeln genommen, dem n entgegengesetzt und mit ihm unvereinbar ist.

4) Resultate des Ganzen. Gerechtfertigt, in so fern sie auf ein höheres Reales hinweist, wird die Erscheinungswelt dastehen, sobald ihre Formen mit Hülfe jener Methode ergänzt sind. Sie alle ausführlich nach Anleitung jener Methode zu ergänzen, würde für des Verfassers Plan zu weitläuftig und unzweckmäßig seyn. Aber sie wenigstens auf einige der wichtigsten anzuwenden, ist um so nothwendiger, je klärer man hieran sehen kann, zu welchen Ergebnissen eine solche Art der Untersuchung führt. Zunächst also untersuchen wir das Ich, diese wichtigste der Erfahrungsformen. Es ist als ein Begriff gegeben, in welchem sich die beiden

Glieder, Subject und Object, die offenbar einen Gegensatz bilden, vereint finden. Der Widerspruch im Hauptbegriff entsteht hier also durch das Beisammenseyn, durch die vorgebliche Identität der beiden einander entgegengesetzten Glieder, Subject und Object, in Einem, folglich müssen jene beiden Glieder von einander getrennt werden. Dadurch aber wird der Hauptbegriff, Ich, vernichtet, welches doch nicht geschehen darf, eben weil er so und nicht anders gegeben ist. Demnach muß das vorhin getrennte Zusammen der Glieder wieder hergestellt werden. Damit aber kehrt der alte Widerspruch zurück; wird eines der beiden Glieder vermehrfacht werden müssen, hier offenbar das Object (weil sonst, bei der Annahme mehrerer Subjecte, die Einheit des Ich verloren gehn würde). Und so wäre denn der Hauptbegriff, Ich, dahin ergänzt und berichtigt, daß ihm, dem vorstellenden Subjecte, kein einzelnes seiner Objecte, der Vorstellungen, sondern viele zusammen gleich sind. Oder, richtiger noch, das Ich selbst ist ein Erzeugniß der mannichfachen Verflechtungen unter den vielen Vorstellungen irgend eines andern Wesens, welches kein anderes ist, als die Seele. Die Seele also ist das Subject zu ihren Vorstellungen oder Bildern, unter welchen sie unter andern auch eins bildet, als wissend von Sich selber, nämlich das Ich. Demnächst unter-

suchen wir das Ding mit mehreren Merkmalen. Bei dieser Erfahrungsform stiftet den Widerspruch das Zusammenseyn so vieler verschiedenen Merkmale an Einem. Demnach trenne man das Zusammenseyn dieser sich selbst fremdartigen Vielheit. Damit aber kehren die alten schon bekannten Betrachtungen zurück, der Hauptbegriff, welcher gegeben ist als Einheit und Vielheit zugleich, würde durch diese Trennung vernichtet. Es muß deshalb hier nicht nur ein reales Wesen als Substanz des sinnlichen Dinges angenommen werden, — diesem einen würde die Menge der Merkmale in der Sinnenwelt, auf keine Weise angehören können, — sondern zu der Substanz müssen andere und andere Wesen hinzukommen, so viele, als Merkmale an dem sinnlichen Dinge gefunden werden.

Bei der Veränderung wird der Widerspruch dadurch gestiftet, daß die Wandlung einiger Merkmale an einer Complexion von solchen überhaupt das Setzen einer neuen Complexion, also auch einer neuen Substanz, dagegen aber das Verbleiben vieler alten Merkmale, das Beharren bei derselben Complexion und damit zugleich bei derselben Substanz nothwendig macht; oder daß eine und dieselbe Substanz mehreren Complexionen identisch und auch nicht identisch ist. Die vorigen Betrachtungen werden erneuert. Nach Anleitung derselben vermehrfache man eines der Glieder des

gegebenen Hauptbegriffs, hier die Complexion, oder vielmehr die, um ihrentwillen angenommene Substanz. Die weitere Ausführung ergiebt das bekannte Gesetz, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse; oder daß zu einer Substanz, die in der Sinnenwelt als veränderliches Ding erscheint, andere und andere Wesen hinzukommen, so viele und so abwechselnd, wie vielfach die Veränderungen wechseln. — Es kommt aber noch alles darauf an, den wahren Sinn des Causalbegriffs zu bestimmen. Hierüber bald etwas mehr! — Somit also wäre hoffentlich nicht nur die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Erfahrungswelt, sondern auch die wirkliche Rechtfertigung durch jene Ansicht dargethan worden. Zugleich wäre klar, wie von je an Zweifel gegen ihre Realität erregt, und warum sie nicht eher befriedigend gelöst werden konnten. Der Grund davon liegt theils in der Beschaffenheit der Erfahrungswelt selbst, theils darin, daß sie von den Philosophen alter und neuer Zeit schon im voraus aufgegeben ward, bevor sie noch diese merkwürdige Beschaffenheit eingesehen, und näher untersucht hatten, ob dieselbe nicht vielleicht weggeschafft werden könnte. Aber schon nach einiger Zeit sahen sie sich dennoch vermöge ihres practischen Bedürfnisses, freilich inconsequent genug, (die Eleaten ausgenommen) veranlaßt, die Verworfene auf irgend

eine Weise von einem derselben ganz fremdartigen Gesichtspuncte aus zu rechtfertigen. Daß übrigens das hier nur kurz Angedeutete in den Werken des Herrn Erfinders selbst ausführlicher und tiefer auseinander gesetzt ist, vermuthet Jeder mit Recht. Deshalb lese man die beiden hierher gehörigen Hauptpuncte desselben, die Einleitung zur Philosophie und die Hauptpuncte der Metaphysik, da ohne sie das hier Auseinandergesetzte dennoch in vielen dunkel und unverständlich bleiben muß, weil ein ausführliches Raisonnement außer dem Plane des Verfassers lag. Die größte Lücke, welche im Vorstehenden offen geblieben, macht die Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen aus; die an die Stelle aller bisherigen Causalbegriffe, sowohl von inneren als äußeren Ursachen, zu treten bestimmt ist. Diese Theorie ist die unmittelbare Entwickelung jener Begriffe vom Hinzukommen mehrerer Wesen zu einander, oder von ihrem Zusammen. In ihr liegt der eigentliche Hauptgedanke von Herbarts ganzer Metaphysik. Eine kurze Nachricht davon soll gleich im Nächstfolgenden, mit besonderer Anwendung auf die Seele, gegeben werden.

§. 12.
Herbarts Psychologie.

Nachdem einmal der Begriff, einfaches Wesen, streng und scharf aufgefaßt und aufgestellt wurde, war auf dieses der Begriff des absoluten Werdens nicht mehr anwendbar, weder zur Erkärung der Veränderung, noch auch zur Erklärung des Daseyns von Vorstellungen in dem einfachen Wesen, Seele genannt. Aber da beide Erscheinungen doch unleugbare Thatsachen der Erfahrung sind, so mußte ihre Rechtfertigung durch Betretung eines neuen Weges versucht werden. Einen solchen fand und betrat auch in dieser Rücksicht Herr Professor Herbart. Zu welchem Ziele er führt, soll sogleich kurz angedeutet werden. Es ist klar genug, daß durch kein einzelnes einfaches Wesen an sich Erscheinungen bewirkt werden können, sondern daß hierzu mehrere zusammenkommen, und vermöge ihres Zusammenkommens irgend ein Geschehen veranlassen müssen. Es kommt nur darauf an, die Art und Natur dieses Geschehens näher zu bestimmen. Das Geschehen, welches durch ein bloßes Zusammenkommen von einfachen Wesen noch nicht erfolgen würde, setzt in den Zusammengekommenen einen Gegensatz voraus, der sich wie (+) und (—), wie ja und nein verhält; also feindselig einander gegenüber steht, oder

sich gegenseitig aufzuheben, zu stören strebt. Demnach sollte unter zusammengekommenen einfachen Wesen ein gegenseitig ausgeübter Act der Störung statt finden. Aber einfache können, so gewiß sie einfach sind, nichts Fremdartiges in sich aufnehmen, noch weniger kann in ihnen durch die Störung etwas aufgehoben werden, sondern sie müssen bleiben, was sie sind. Dies aber können sie, nach ihrem Zusammenkommen, nur durch Widerstreben gegen die Eingriffe oder Störungen der andern, oder nur durch Ausübung des Acts der Selbsterhaltung bleiben. Hier ist beiläufig zu bemerken, daß zwar das Zusammen und die Selbsterhaltungen der Wesen, an sich weder im Raume noch in der Zeit Statt finden; daß aber bei einem Wechsel im Zusammen, wie er der Veränderung wegen angenommen werden muß, sowohl Raum als Zeit und Bewegung hinzuzudenken nöthig ist, ohne doch dies alles für reale Bestimmungen der Wesen zu halten. Hier nun verwandelt sich das Zusammen der Wesen in einen mathematischen Punct; und in diesem einen Puncte sind die Wesen zusammen, oder in einander; wobei man die bekannte Meinung von der Undurchdringlichkeit ganz aufgeben muß. Hingegen das Nicht-Zusammen, oder der Mangel der Störung und Selbsterhaltung, wird ein Außereinander, welches als Bewegung, oder als Ruhe

kann gedacht werden. — Der Effect dieses einzig wahrhaften Geschehens unter einfachen Wesen sind innerliche Zustände, die eben desfalls nicht wahrgenommen und erkannt werden können, weil sie schlechthin innerlich sind. Nur ein einziges einfaches Wesen giebt es, dessen innerliche Zustände wir kennen, an welchem wir also ein Beispiel von dem Effecte des doppelten Acts von Zerstörung und Selbsterhaltung haben, und das ist — die Seele. Dies einfache Wesen ist auf irgend eine Weise mit einer Menge anderer, die den menschlichen Körper bilden, zusammengekommen, und muß also gegen die Störungen aller, die mittelbar oder unmittelbar mit ihm zusammen sind, den Act der Selbsterhaltung ausüben. Die Effecte von allen diesen vielen Selbsterhaltungen sind — die Vorstellungen, welche freilich viele sind, aber doch nur viele Arten und Weisen, wie die Seele bleibt, was sie ist; so daß also jetzt die Einfachheit des Wesens keinesweges zerstört ist. Aus den verschiedenen und mannichfach verwickelten Verhältnissen dieser Vorstellungen zu einander müssen sich auch jene verschiedenen geistigen Thätigkeiten, die man mit dem Namen Verstand, Vernunft, Phantasie u. s. w. zu bezeichnen pflegt, erklären lassen. Es muß demnach gewisse Verbindungen, Verflechtungen und Verhältnisse unter einzelnen Vorstellungen und ganzen

Vorstellungsmassen geben, aus welchen sich jene psychologischen Erscheinungen erzeugen, oder es muß ein gewisser bestimmter psychologischer Mechanismus statt finden, aus welchem jene hervorgehen. Es kommt nur darauf an, diesen richtig zu entwickeln und aufzufassen, um überhaupt eine rationelle Psychologie aufgestellt zu haben. Zur Aufstellung einer solchen streng rationellen Psychologie führt die sehr natürliche Ansicht, Vorstellungen als Kräfte zu betrachten, so wie man überhaupt einfache Wesen in gewisser Rücksicht als Kräfte betrachten kann, und sodann auf sie Größenbegriffe und mit diesen überhaupt den höhern Calcul anzuwenden, welches, wofern es gelingt, der Wissenschaft nothwendig einen streng wissenschaftlichen Character geben muß. Dieses, in vieler Augen vielleicht gewagte und kühne, Unternehmen hat Herr Professor Herbart nicht nur versucht, sondern auch ausgeführt. Wir dürfen über diesen wichtigen Gegenstand vielleicht bald, wenn Zeit und Umstände es gestatten, ein ausführliches Werk von ihm erwarten, worin die angedeutete Ansicht mit der diesem Denker eigenen Schärfe, Bestimmtheit und Klarheit ausgeführt ist, und wo mit Anwendung der höhern und schwersten mathematischen Rechnungsweisen die wichtigsten psychologischen Thatsachen überraschend erklärt und gelöst sind. Freilich wird eine nicht gemeine

mathematische Kenntniß erfordert, das Ganze zu übersehen und zu verstehen. Es sey hinreichend, dies hier angedeutet zu haben, um die Freunde einer ächten Philosophie auf dies classische Werk des Herrn Verfassers im Voraus aufmerksam zu machen, ein Werk, das, wofern es gehörig gewürdigt und verstanden wird, alle bisherigen Verwirrungen in diesem Felde der Philosophie enden und die Psychologie eigentlich erst zum Range und zur Würde einer Wissenschaft erheben muß.

§. 13.
Naturphilosophie und Religionsphilosophie durch die Hauptpuncte der Metaphysik begründet.

Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß eine ächte Naturphilosophie, d. h., das Unternehmen, die Natur der Dinge und die Erscheinungen in und an denselben nach allgemeinen philosophischen Principien zu erklären, nicht mit Glück angefangen und durchgeführt werden kann, so lange es überhaupt noch ungewiß, oder wenigstens zweifelhaft ist, ob jene real sind oder nicht. Denn wie kann man Untersuchungen anstellen über Gegenstände, die höchstens scheinen, trügerischer Sinnentrug, aber nichts Wirkliches und Wahres sind? Wie kann man Untersuchungen anstellen, so lange die

gegebenen Begriffe ursprünglich mit Widersprüchen behaftet, also undenkbar sind, mithin der wahre Gesichtspunct von Anfang her getrübt ist, oder wofern er gar durch Irrthümer, psychologischer, moralischer oder ästhetischer Art noch mehr verwirrt oder verunreinigt wird? Demnach kann derjenige, welcher so bedeutende Schwierigkeiten besiegt und hinweggeräumt hat, wohl mit Recht Begründer einer ächten Naturphilosophie genannt werden. Und wie jene vorhin angedeuteten Schwierigkeiten durch die in den Hauptpuncten der Metaphysik enthaltenen Untersuchungen hinweggeräumt sind, davon kann sich wenigstens jeder selbst überzeugen, der nicht sowohl die vorigen Andeutungen, als vielmehr das genannte Werkchen selbst, mit der den Werken großer Denker gebührenden Aufmerksamkeit und Anstrengung lesen will. Auf beide macht das oftgedachte Werkchen gerechten Anspruch, wofern man es würdigen und verstehen will, weil sein Zweck nicht die Erreichung schwärmerischer Verzuckungen durch pomphaften und leeren Wortkram ist, sondern in gedrängter Kürze über die wichtigsten Gegenstände menschlichen Wissens solche Aufschlüsse zu geben, die mit den Gesetzen eines streng methodischen Denkens vereinbar sind. Aber eben deshalb muß es auch mit Besonnenheit und Unbefangenheit durchdacht werden. Dieser Forderung, welche nicht nur der Herr

Verfasser des gedachten Werkchens, sondern überhaupt jeder Schriftsteller an seinen Leser machen kann, haben die Wenigsten genügt; weil leider! jetzt die Meisten lieber dem prächtig klingenden Wortschwall der neuesten Naturphilosophie folgen, als sich zur Anstellung von Untersuchungen entschließen, die ein anhaltend ernsthaftes und angestrengtes Nachdenken erfordern. Diese Hauptpuncte der Metaphysik nun möchte der Verfasser eine allgemeine Formel nennen, deren Richtigkeit sich in einer ächten Naturphilosophie bestätigt fände, und zwar in sofern, wiefern Anwendung der allgemeinen aus ihren Untersuchungen entspringenden Resultate auf die Naturerscheinungen unternommen und versucht würde, ob sich und in wie weit sich jene mit ihrer Hülfe ungezwungen erklären ließen. Wird diese Anwendung ohne Uebereilung versucht und durchgeführt, so wird sich finden, daß jene Naturerscheinungen auf das Ueberraschendste mit diesen Resultaten, die ganz unabhängig von ihnen und ohne alle Rücksicht auf sie gefunden wurden, übereinstimmen, und ganz ungezwungen und natürlich mit ihrer Hülfe sich erklären lassen. Aber eben diese nennt der Verfasser eine ächte Naturphilosophie, die im Stande ist, Naturerscheinungen nach allgemeinen, im Laufe eines methodischen Denkens unabhängig von jenen gefundenen Principien ganz ungezwungen und

ungekünstelt zu erklären. Daß aber eine solche natürliche, ungekünstelte Erklärungsart bei den meisten Naturerscheinungen unmöglich ist, wofern man alles sich aus einem Princip entwickeln, oder alles nur verschiedene Modificationen eines einzigen Wesens seyn lassen will, darüber, hofft der Verfasser, wird bald nur eine allgemeine Stimme vernommen werden. Soll aber jenes allgemeine Princip die Gottheit seyn, so würde sie nothwendig an Erhabenheit und Würde verlieren, wofern man eine Naturgeschichte oder Naturbeschreibung, wie offenbar in jener Entwickelungslehre geschieht, von ihr liefern könnte. Auch abgesehen davon, würde Gott, sofern er ein einfaches Wesen ist, nie zu jener bunten Vielheit werden, wie es die Erscheinungswelt ist, da nach dem schon von Leukipp mit Recht aufgestellten Grundsatz: aus wahrhaft Einem nicht wahrhaft Vieles, und aus wahrhaft Vielem nicht wahrhaft Eins wird. Demnach müssen, dieser bunten und mannichfachen Vielheit wegen, nothwendig statt eines einzigen, mehrere einfache Wesen angenommen werden. Aber das Geschehen im Reiche der Erscheinungen setzt auch ein Geschehen im Reiche der Wesen voraus, welches kein anderes ist, als der bereits im vorigen §. angedeutete gegenseitige Act der Störung und Selbsterhaltung, der wieder nur mittelst eines verschiedenartigen Zusammenkommens erfolgen kann.

Aus diesem verschiedenartigen Zusammenkommen werden sich aber auch die verschiedenartigen Naturerscheinungen erklären lassen. Es versteht sich wohl von selbst, daß hier noch viele nähere Bestimmungen und schärfere Begriffe auszuführen sind. Dahin gehören die Grundsätze von der Attraction und Repulsion einfacher Wesen, die Herbart in seiner lateinischen Gelegenheitsschrift, theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, bekannt gemacht hat. Es zeigt sich dort als unmittelbare Folge der oben erwähnten Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen: daß einfache, an sich völlig unräumliche Wesen, gleichwohl räumliche Ganze bilden können; es zeigt sich: daß in solchen Ganzen, die wir Körper nennen, ein Gleichgewicht von Attraction und Repulsion der einfachen Wesen statt findet, obgleich dieselben Wesen gar nichts von räumlich wirkenden Kräften in sich haben. Nämlich das Zusammen, oder das Ineinanderseyn, ist die Bedingung der Störung und Selbsterhaltung; daher entsteht ein Streben nach Verdichtung, welchem eine gegebene Menge einfacher Wesen nur unvollkommen Genüge leisten kann. Bei gänzlicher Verdichtung würde sich Alles in Einen mathematischen Punct drängen, und da Ein Punct nichts als Gränze und Ende des Raums ist, so verschwände auf diese Weise die Materie, obgleich ihre einfachen

Be-

Bestandtheile noch immer vorhanden wären. Aber es giebt Gründe, um derentwillen die Verdichtung unvollkommen bleiben muß; daher giebt es Materie, mit Cohäsion ihrer Theile, und mit mannichfaltigen scheinbaren Anziehungskräften. — —

Der Verfasser hegt die Ueberzeugung, daß man vielleicht ziemlich allgemein bekennen und eingestehen wird, sobald nur das Aufhören politischer Stürme dem Forschen und Nachdenken in allen Wissenschaften günstig ist, nicht nur der gedachte Denker habe in allen seinen philosophischen Untersuchungen die rechten Ansichten gewonnen, weil er in Allem von dem richtigen Gesichtspuncte ausgegangen sey, sie alle mit wahrem und ächt philosophischen Geiste behandelt habe, sondern auch insbesondere, daß durch dessen Hauptpuncte der Metaphysik die Bahn zur Aufstellung einer wahren und ächten Naturphilosophie geebnet und gefunden sey. Freilich nicht für jene, die sich in die dunkle Grundwurzel versteigt, um sich diese in die Liebe athmende und überall lebende Natur entfalten zu lassen. Schade nur, daß sich dies nicht mit eben der Bestimmtheit und Schärfe denken läßt, als dabei prächtige und pomphafte Worte anwendbar sind. So trägt diese Philosophie schon vom Anfang her den Todeskeim in sich, da sie nur auf einem augenblicklichen Rausch beruhet, mit dessen baldigem Verfliegen auch sie fallen muß.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Nur die fast allgemeine Lauigkeit des Jahrhunderts gegen Gegenstände philosophischer Natur hat ihre Herrschaft möglich gemacht. Es sey hinreichend, dies hier wenigstens angedeutet zu haben, das vielleicht Manchen veranlassen kann, sich zu besinnen, zu forschen, zu prüfen, was er eigentlich denke und wie sich dies sein Denken überhaupt zur Erscheinungswelt und zu seiner eignen innern Welt verhalte. Doch wird auch diese zu stolze Hoffnung nicht erfüllt, so wird doch hoffentlich das Gesagte Manchen veranlassen, das oft genannte Werkchen nochmals prüfend durchzuarbeiten. Durchzuarbeiten, wird ausdrücklich gesagt, weil jede Zeile des gedachten Werkchens geprüft, durchdacht seyn will, damit der Zusammenhang des Ganzen eingesehen und verstanden werde, welches bei einem bloßen Durchlesen unmöglich ist. Aber auch nur unter dieser Bedingung kann man über den Werth der darin gefundenen Resultate und einer auf diesen zu gründenden Naturphilosophie urtheilen.

Was vielleicht in dem vorhin Gesagten gelungen ist, wenigstens aufmerksam gemacht zu haben auf die Resultate der Untersuchungen in den Hauptpuncten und auf die Möglichkeit einer andern und neuen durch jene begründeten Naturphilosophie, wird bei dem Folgenden, nämlich auf die Möglichkeit der Aufrichtung einer neuen

und festen Stütze für die Religionsphilosophie durch sie, wahrscheinlich nur wenig gelingen, weil hier noch weit mehr Vorurtheile und Irrthümer entgegenstehen. Dennoch ist es nothwendig, hier auch darauf aufmerksam zu machen, daß durch jene Resultate die rechten Elemente für Aufrichtung einer ächten Religionsphilosophie gefunden sind, weil sich aus dem ganzen Zusammenhange der Untersuchungen ein weit einfacherer und ungezwungenerer Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ergiebt, als bisher einer aufgestellt und geführt worden ist. Und kann man nicht solche metaphysische Untersuchungen und Resultate, die einen strengen, ganz den Gesetzen eines nothwendigen Denkens angemessenen, kurzen und einfachen Beweis für jene beiden wichtigsten Wahrheiten der Religion enthalten, gewissermaßen Begründer, wenigstens starke Stützen einer Religionsphilosophie nennen? Man weiß, wie lange über diese beiden wichtigen Gegenstände gestritten ist, wie viele Beweise dafür und dawider geführt sind, und wie man gleichwohl auf kein festes Endresultat gekommen ist. Deshalb findet man immer noch nöthig, das Gerüste von Beweisen durch Hinzufügung neuer Gründe gegen Spötter und Zweifler zu schützen. Aber man bedenkt nicht, daß neue Gründe nur wieder neue Angriffe veranlassen. Außerdem aber sind, je künstlicher

und zusammengesetzter ein Beweis ist, selbst die unbedeutendsten Angriffe um so gefährlicher und nur mühsam abzuwehren, weil man sich in weitläuftigen und verwickelten Beweisen nur sehr ungeschickt und langsam bewegen kann. Je einfacher aber und natürlicher Beweise sind, desto leichter und schneller sind selbst gewichtvolle Angriffe zurückzuweisen, weil man sich nur auf ganz einfache und natürliche Grundsätze berufen darf, deren Verwerfung nicht viel besser seyn würde, als eine Verwerfung des ganzen menschlichen Denkens, und gegen eine solche Verwerfung wäre wohl sehr überflüssig zu streiten, so überflüssig, als wollte man gegen die fixen Ideen des Wahnsinnigen kämpfen. Was aber kann wohl, nicht nur dem Staate, sondern überhaupt jedem Menschen, wichtiger seyn, als die Zurückführung dieser wichtigen, allgemein menschlichen Gegenstände auf ganz einfache und unzweifelhaft gewisse metaphysische Principien? Ob aber das Folgende solche unzweifelhaft gewisse metaphysische Principien enthalte, muß freilich der Beurtheilung der Leser überlassen bleiben. Jedoch mögen sie, ehe sie überhaupt urtheilen, bedenken, daß das hier Auseinandergesetzte aus einem Zusammenhange von Untersuchungen herausgerissen werden mußte, weil hier nur ein historischer Umriß des Systems gegeben werden sollte und gegeben werden konnte. Aus dem Zu-

sammenkommen einfacher Wesen und dem daraus entspringenden Geschehen, würde allerlei Chaotisches, nur nichts Geordnetes und Zusammenhängendes zu erwarten seyn; also zwar eine regelmäßige, aber keine zweckmäßige Natur. Aber es zeigt sich in der Wahrnehmung ein wohlgeordnetes und zusammenhängendes Weltganzes. Dies setzt nothwendig eine Intelligenz voraus, die es zu diesem wohlgeordneten und zusammenhängenden Ganzen erhoben, also auch erschaffen hat, nur nicht die einfachen Wesen selbst, die, der besondern Beschaffenheit des Begriffs Zeit wegen, in keinen einzelnen Zeitmoment gesetzt werden können, sondern in die ganze unendliche Zeit gesetzt werden müssen, also von Ewigkeit an gewesen sind. Diese Intelligenz muß Eigenschaften von ganz eminenter Art besitzen, da sie ein so großes, künstliches und schön geordnetes Ganze erschaffen hat. Deshalb legen wir ihr mit Recht den Namen höchstes Wesen oder Gott bei. Wie also ist dieses Wesen nach dieser Ansicht gestellt, und wie verhält sich diese Stellung zu der ihm im Fichtenschen und Schellingschen System angewiesenen Stellung? So, daß dort Gott in sofern zwar unter der allgemeinen Formel der Metaphysik steht, als er ein einfaches Wesen ist, zugleich aber gänzlich aus dem Kreise menschlicher Untersuchungen ausgeschlossen ist, weil alle Data, die eine Untersuchung veran-

lassen und bei ihr zum Leitstern dienen könnten, fehlen, außer daß das geordnete Weltganze einen Schöpfer und Ordner voraussetzt, der um so erhabenere und größere Eigenschaften besitzen muß, je wunderbarer und größer jene Weltschöpfung ist. Aber dies sind noch keine Data, wie sie sich bei den Erfahrungsformen für den Forscher und bei den Naturerscheinungen für den Chemiker und Physiker finden. Im Fichteschen System, noch mehr aber im Schellingschen, wird Gott auf ganz ähnliche Weise untersucht, wie jede Pflanze, jedes Mineral, und von seiner innersten Beschaffenheit, seinem innersten Wesen mit derselben Bestimmtheit geredet, wie man darüber bei einer Pflanze oder einem Mineral zu reden gewohnt ist. Wobei die Würde Gottes, also auch seine Verehrung mehr gewinnen, ist dem Unbefangenen kaum zweifelhaft. Wenigstens kann ein Wesen, das so untersucht werden konnte, wie eine Pflanze, nicht mehr allzu hoch über dem Menschen stehen, weil er es mit seinem Geiste erfassen und ausmessen kann. Ganz natürlich wird ein Wesen um so weniger Gegenstand menschlicher Anbetung und Ehrerbietung seyn können, je näher sich ihm der Mensch fühlt. Wie anders aber, wenn es den Blicken der Menschen unerreichbar und verhüllt nur ahnen läßt, daß es ein Wesen von den größten und trefflichsten Eigenschaften seyn müsse.

Je dichter der Schleier, hinter welchem es sich verbarg, je eher findet man sich veranlaßt, anbetend nieder zu fallen im Gefühle der eigenen Schwäche gegen jene Erhabenheit und Größe. Der bescheidene Forscher verkennt diese ihm gesetzte Grenze niemals; sich begnügend, wenigstens eine sichere Bürgschaft für das Daseyn eines solchen Wesens im Weltall gefunden zu haben. Wer jenes läugnen will, der erinnere sich an den gleich Anfangs angedeuteten Beweis. Genau und vollständig ausgeführt, muß er ihn nothwendig zu dem gefundenen Resultate führen. Noch einfacher ist der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nach jener Ansicht. Auch die Seele ist ein einfaches Wesen. Faßt man diesen Begriff scharf auf, so kann sie als solcher nicht in einen einzelnen Zeitmoment, sondern muß, wie schon vorhin angedeutet wurde, in die ganze unendliche Zeit, oder in die Ewigkeit gesetzt werden, sie ist folglich unsterblich, oder eigentlich ewig. Dagegen kann sie umgekehrt nicht in den ganzen Raum, sondern nur in einen einzelnen Raumpunct gesetzt werden. Beides folgt nothwendig aus der besondern Beschaffenheit der beiden Begriffe, Raum und Zeit. Als einfaches Wesen muß sie auch des Geschehens wegen mit andern einfachen Wesen zusammenkommen, und folglich den doppelten Act der Störung und Selbsterhaltung ausüben, und

zwar zunächst gegen diejenigen, welche den menschlichen Körper bilden, und mit welchen sie jetzt wirklich zusammen ist. Von diesem ihrem doppelten Act, der Störung und Selbsterhaltung, sind ihre Vorstellungen der Effect. Diese Vorstellungen müssen, einmal in ihr entstanden, auch in ihr bleiben, selbst nach ihrer Trennung von dem Körper, und sich immer mehr und höher ausbilden und vervollkommnen. Wahrscheinlich auch richtet sich der Zustand der menschlichen Seele nach jener Trennung nach Benutzung des irdischen Lebens. Wer also nicht gehörig für Bereicherung, Vervollkommnung und Ausbildung seiner Vorstellungswissen sorgt, und einigermaßen kann das Jeder, darf nicht eine so hohe und schnelle Ausbildung, folglich muthmaßlich kein so großes Glück in jenem zweiten Leben erwarten, als derjenige, der schon hier darin seine Pflicht nach Möglichkeit erfüllt hat. Es ließen sich noch eine Menge andere nicht minder wichtige Resultate aus den durch die Untersuchungen der Hauptpuncte festgestellten Principien ziehen, wenn dies nicht für unsern Zweck, nur einen kurzen historischen Umriß des Ganzen zu geben, unpassend wäre. Doch hält der Verfasser die gemachten Andeutungen hinreichend, um aufmerksam gemacht zu haben, wie auch hierin durch jene vorgearbeitet sey.

§. 14.
Herbarts practische Philosophie.

Sobald die Metaphysik ihre Aufgabe: Berichtigung der gegebenen Erfahrungsformen, gelöst hatte, konnte nun auch ein Blick auf die practische Philosophie, die nicht minder einer Reform bedurfte denn jene, geworfen werden. Ueberall hatte Einmischung metaphysischer Begriffe, ja metaphysischer Irrthümer den eigentlichen Gesichtspunct getrübt und verwirrt. Es kam also vorzüglich Alles darauf an, diese beiden Zweige der Philosophie nicht nur ihren Principien, sondern auch dem Geiste und der Behandlungsart nach von einander zu trennen, um so gegenseitige Verwirrung zu vermeiden. Die Metaphysik hat bloß mit Wesen und ihren Verhältnissen unter einander und zur Erscheinungswelt, die practische Philosophie dagegen nur mit Beantwortung der Fragen zu thun: Was ist gut? Was ist böse? Was trefflich? Was verwerflich? Was schön? Was häßlich? Also Musterbilder von Willen, Ideen zu zeichnen, die in der Wirklichkeit ausgeführt werden sollten. Welch einen characteristischen Unterschied dies zwischen beiden in Ansehung der Grundbegriffe und der Behandlungsart erzeugen muß, ist wohl klar genug.

Für die Metaphysik sind die Grundbegriffe

gegeben, die practische Philosophie muß die ihrigen erst ausmitteln, erst erzeugen; jene hat reale Dinge, diese nur Bilder von solchen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen; jene muß zu den gegebenen Hauptbegriffen die nothwendigen Beziehungsbegriffe hinzufügen, diese muß es der Einsicht überlassen, ob die aufgestellten Musterbegriffe verwirklicht werden sollen; die Untersuchungen jener werden durch die gesammte Erscheinungswelt nothwendig gemacht, die dieser durch die Erscheinungen der innern Welt veranlaßt; jene hat das Verhältniß der wirklichen Willen unter einander, sofern sie Ursachen gewisser Erscheinungen sind, diese hingegen das Verhältniß der Willen zu den ihnen aufgestellten Musterbildern auszumitteln; jene die Frage nach dem Was zu erörtern, diese nicht. Jedoch haben beide das Gemeinschaftliche, daß nach dem Wie nicht gefragt wird, d. h. weder nach der Art, wie die Erfahrungsformen gegeben sind, noch auch nach der, wie solche oder solche Willensverhältnisse entstehen. Auch müssen beide das Zusammenseyn mehrerer verlangen, damit entweder durch mehrere Wesen etwas geschehe, oder ein bestimmtes Verhältniß von Willen entstehe. Kein einzelner Wille an und für sich ist weder gut noch böse, sondern wird eines oder das andere erst als Glied eines Verhältnisses. Demnach kommt es in der practischen Philosophie nur

darauf an, diejenigen Verhältnisse von Willen zu finden und näher zu bestimmen, die, ein schönes Verhältniß bildend, Lob, und diejenigen dagegen, die, ein häßliches darstellend, Tadel verdienen. Aber zuvor bleibt noch die Frage zu erörtern: wer soll diese Willensverhältnisse beurtheilen? Ja wie läßt sich überhaupt diese Ansicht nicht nur rechtfertigen, sondern auch als die richtige darstellen, ja als eine solche, welche die wahren Principien eines ächt sittlichen Thuns und Handelns enthält? Wie solche Willensverhältnisse entstehen und erzeugt werden, diese Frage hat theils die Psychologie, theils die Pädagogik zu beantworten, und muß also hier als gleichgültig für die practische Philosophie ganz weggelassen werden. Bestimmte Verhältnisse von Willen zu beurtheilen, ist offenbar nur der Wollende selbst befugt, weil sie ja schlechthin innerliche Zustände sind, so lange sie blos Willen bleiben, und folglich von keinem andern wahrgenommen und beurtheilt werden können. Aber wer soll sie in ihm selbst beurtheilen? Ein Wille? Unmöglich; denn wie käme dieser Wille dazu, der doch als Wille mit den übrigen von gleicher Art und Natur ist, die andern zu beurtheilen und ihnen befehlen zu wollen? Wie kämen die andern dazu, ihm unterwürfig zu seyn, ihm zu gehorchen? Es muß demnach noch ein anderer Richter in dem Menschen seyn,

der die Willen beurtheilt und an dessen Urtheil sie gebunden sind. Dieser Richter ist kein anderer, als jenes willenlose Geschmacksurtheil, das unwillkührlich und unmittelbar in der Vorstellung eines bestimmten Verhältnisses von Willen entspringt, und also befugt ist, dieses Verhältniß von Willen eben so zu beurtheilen, wie es schöne Gemälde, oder schöne Statuen beurtheilt, nur mit dem Unterschiede, daß es jenes sich selbst, diese aber andern zuschreibt. Demnach wird es, da es sich als der Bildner zu seinen Bildern erkennt, jene Willensverhältnisse beibehalten oder verändert wissen wollen, je nachdem ihm selbige gefallen oder mißfallen. An dieses sein Urtheil, an diese seine richtige Einsicht, ist der Mensch in so fern gebunden, wie fern dessen Befolgung ihm wahre Ehre, wahre innere Freiheit bringt, dessen Nichtbefolgung dagegen Streit in ihm selbst erregt, ihn der innern Freiheit beraubt und ihm unvermeidlich dem bittern, marternden Gefühle des eigenen Tadels aussetzt, der zwar eine Zeitlang, nie aber gänzlich verstummt, und dann um so stärker und nachdrücklicher vernehmbar wird, je länger er nicht gehört worden war. Diesen innern Streit, der selbst wieder etwas Mißfälliges ist, zu vermeiden, gebietet die innere Einsicht, und der sittliche Mensch fühlt sich an ihre Weisungen gebunden. Deshalb legt er sich selbst die Pflicht

auf, ihrer Stimme zu gehorchen, oder nur solche Willensverhältnisse zu haben, oder in sich zu erzeugen, die jenem Urtheile genügen. Also die Würdigkeit der Willen selbst auszumitteln ist eine Hauptaufgabe einer ächten Sittenlehre. Dieser nun zu genügen, abstrahire man von dem wirklichen Willen, Streben und Begehren, und betrachte nur sein Was, sein bloßes Bild. Ueber dieses bloße Bild wird sich das willenlose Urtheil unvermeidlich verbreiten, und an sein Urtheil wird jenes nach Art der Bilder gebunden seyn, d. h., sich als Bild nach der Weisung jenes Urtheils, das sich ganz unwillkührlich bei Zeichnung desselben erzeugt, richten müssen. Demnach werden in der practischen Philosophie gewisse Bilder von einem solchem und solchen Wollen verzeichnet, in welchen der Wollende sich selbst erkennt, und in sofern er unvermeidlich über jenes Bild urtheilt, auch über sein eigenes Wollen entscheidet. Diesem Urtheil kann der Wollende nicht entgehn, obgleich sein wirkliches Wollen nicht nothwendig an selbiges gebunden ist. Aber die Stimme desselben, die niemals ganz verhallt, kann einen Willen erzeugen, der stark genug ist, das vorhandene Verhältniß von Willen, weil, wie schon vorhin angedeutet ist, ein einzelner Wille niemals weder gut noch böse ist, sondern vielmehr ganz gleichgültig, als auch kein Gegenstand der Beurtheilung ist, welches

er nur als Glied eines Verhältnisses von mehreren werden kann, entweder aufrecht zu erhalten, oder umzuändern, je nachdem das Urtheil sich lobend oder tadelnd vernehmen ließ. Solcher Musterverhältnisse von Willen oder Ideen sind fünf, die theils aus dem Verhältniß der Willen zu dem eigenen Urtheile, theils aus ihrem Verhältniß zu dem Willen anderer Vernunftwesen entstehen. Aus dem Verhältniß der Willen zu dem eigenen Urtheile entspringen: 1) die Idee der innern Freiheit, oder jenes Verhältniß der Willen zum Urtheile, zur eigenen richtigen Einsicht, vermöge welches diese den Weisungen jenes folgsam sind, oder sich an seinem Ausspruche, an seinem Urtheile binden; 2) Idee der Vollkommenheit, oder jenes Verhältniß von Willen unter einander, vermöge dessen sie theils der Stärke und Kraft nach an einander gemessen werden, theils als vielseitiges und mannichfaltiges Wollen und Streben sich äußern, theils endlich ein harmonisches Ganze bilden, auf einen Punct, nach einem Ziele und Zwecke gerichtet sind. Aus dem Verhältniß der Willen zu dem Willen anderer Vernunftwesen entstehen: 1) Die Idee des Wohlwollens, oder jenes Verhältniß von Willen, vermöge dessen das eine Vernunftwesen die Wünsche und Willen des andern umfaßt, ihnen entgegen kommt, das von ihnen Gewollte und Gewünschte

zu verwirklichen, und durch jene Verwirklichung sie selbst glücklich zu machen strebt. Dies ist von allen Willensverhältnissen dasjenige, welches am meisten unbedingt aufgefaßt werden kann; daher der Beifall, der ihm gebührt, vom unverkünstelten gesunden Verstande am lebhaftesten gefühlt wird. Es kann deshalb in einem besonders hohen Grade der Gottheit zugeschrieben werden, welche nach Platon das Gute, oder gewissermaßen das Wohlwollen selbst ist. 2) Die Rechtsidee, oder jenes Verhältniß von Willen bei zweien Vernunftwesen, die absichtslos über der entgegengesetzten Disposition einer herrenlosen Sache zusammentreffen, und deshalb mit einander in Streit gerathen würden, vermöge dessen sie veranlaßt werden, durch gegenseitiges Zurücktreten diesen Streit als etwas Mißfälliges zu vermeiden. Dieses Musterverhältniß von Willen muß als die Grundlage des ganzen Rechts angesehen werden, da durch ein einseitiges Zurücktreten in der Voraussetzung, der andere werde nun die ihm überlassene Sache zu seinem Zwecke benutzen, diesem ein Recht an selbiger entsteht, aber nur zu dieser bestimmten Art von Disposition, zu welcher ihm der Zurücktretende die Sache überließ, und zwar zuerst nur gegen diesen Ueberlasser, dann aber gegen alle, die durch Nichtstörung der angefangenen Disposition zu einer ähnlichen Voraussetzung berechtigen.

3) Die Idee der Billigkeit, oder das Verhältniß von Willen bei zweien Vernunftwesen, vermöge dessen sie gegenseitig verlangen, daß absichtlich ausgeübte Wehethaten an dem Thäter nach Maaßgabe der ausgeübten That vergolten werden, ohne deshalb das Rächeramt irgend einer bestimmten Person zu übertragen, weil dies ein mißfälliges Uebelwollen bei jener gegen den Thäter voraussetzen würde. Das Strafamt selbst wird durch jede andere Rücksicht, (sie alle haben hiebei gleichen Werth) nur nicht um der angeführten Idee zu genügen, übernommen. Warum aber sind der Musterverhältnisse von Willen nur 5 und nicht 6, fragt vielleicht Mancher? Weil die einfachen Verhältnisse von Willen nicht nur bei einem, sondern auch schon bei je zwei Vernunftwesen völlig erschöpft sind, so daß zwar mannichfache Modificationen von selbigem bei mehreren, nur nicht ganz neue und in den Vorigen noch gar nicht enthaltenen vorkommen können. Auch auf Gesellschaften und Staaten lassen sich dieselben Musterbilder anwenden; nur wegen der Menge von Vernunftwesen und ihrer verwickelten Verhältnisse zu einander mit andern Namen bezeichnet. So wird eine Gesellschaft — Vereinigung von mehreren Vernunftwesen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke; — kommen auch noch gemeinschaftliche Formen und eine gemeinschaftlich zwingende Macht hinzu, so

wird sie ein Staat, — von der alle Glieder die Rechtsidee nicht nur erkennen, sondern ihr auch genügen, eine Rechtsgesellschaft, diejenige, in der jeder den Forderungen der Idee der Billigkeit nachkommt, ein Lohnsystem, diejenige, in welcher alle wohlwollende Gesinnungen gegen einander hegen und ausüben, ein Verwaltungssystem, diejenige, in welcher alle die Idee der Vollkommenheit zu verwirklichen streben, ein Cultursystem, diejenige, in welcher alle der Idee der innern Freiheit nach leben, eine beseelte Gesellschaft. Aber nur diejenige, wo alle die Ideen sich gleich stark neben einander verwirklicht fänden, ein vollendeter, ein vollkommener Verein; so wie derjenige Mensch ein vollendeter, ein vollkommener wäre, der den Forderungen der sämmtlichen einfachen Ideen gleich stark entspräche. Die Ordnung aber ist hier bei den abgeleiteten Ideen so verändert, wie sie in menschlichen Gesellschaften mehr oder minder verwirklicht sind, oder auch leichter und schwerer in diesen verwirklicht werden können. So finden die Rechtsidee und die verwandte Idee der Billigkeit noch am leichtesten Eingang bei den Menschen, weil der Werth und der wohlthätige Einfluß derselben auf ihre Verhältnisse noch am ersten von ihnen erkannt wird. Schon schwerer ausführbar sind die andern Ideen, nicht nur weil ihr Werth und Nutzen

nicht so unmittelbar einleuchten, wie bei den beiden vorigen, sondern auch, weil hier allerlei Schranken theils von Seiten der Gesellschaft, theils von Seiten der einzelnen Idividuen hindernd dazwischen treten, die um so mehr zu berücksichtigen sind, je weniger den Ideen zu zwingen gestattet ist. Von der richtigen Einsicht eines jeglichen wollen sie erkannt seyn und ihre Weisungen befolgt sehen. Wo diese Einsicht fehlt, da vermögen sie weiter nichts, als sich fort und fort den Blicken des Wollenden zu zeigen, bis daß mit der bessern Einsicht zugleich ein besseres Wollen ihm kommt, das ihre Weisungen ausführte. Sie dem Menschen aufdringen und aufzwingen wollen, wäre ein gänzliches Verkennen der ihnen eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit. Uebrigens ist was hier nur in gedrängtester Kürze angedeutet werden konnte, auf das ausführlichste und klarste in des Herrn Professor Herbarts practischer Philosophie auseinander gesetzt worden, weshalb ein Nichtverstehen oder Verkennen lediglich Schuld der Lesenden seyn kann. Der Verfasser wird bald Gelegenheit finden, den Werth der hier nur historisch angedeuteten practischen Ansichten des Herrn Erfinders durch eine kurze Zusammenstellung mit der Fichteschen Ansicht und mit denen anderer Philosophen noch fühlbarer zu machen.

Dritter Abschnitt.

Vergleich zwischen beiden Systemen.

§. 15.

Ansicht des Herrn Professor Herbart von der Natur des philosophischen Studiums.

Wenn gleich nicht Jeder sich ausschließlich und anhaltend mit dem Studium der Philosophie beschäftigen kann, so wird doch gewiß Jeder, der sich mit den Wissenschaften beschäfftigt, und nicht ganz in dem Meere des practischen Lebens untergesunken ist, über jene allgemein menschlichen Angelegenheiten, die in den Kreis der Untersuchungen dieser Wissenschaft gehören, Antwort haben und zur Gewißheit gelangen wollen. Für diese nun ist es gewiß von großem Werthe, Beides auf die möglichst kürzeste Art und Weise zu erhalten. Und wodurch kann diesem Wunsche anders genügt werden, als durch einen zweckmäßig eingerichteten Gang des philosophischen Nachdenkens und Stu-

diums? Aber nicht blos denjenigen, welche nur Streifereien in das Gebiet der Philosophie unternehmen wollen, um sich über den einen oder andern Gegenstand, den sie zu erörtern hat, Belehrung und Beruhigung zu verschaffen, muß ein solcher von Werth seyn, sondern auch denjenigen, welche durch die Natur ihrer Beschäftigungen angewiesen sind, oder durch ihren Geist getrieben werden, sich im Gebiete der Philosophie das eigentliche Bürgerrecht zu erwerben, und diesen um so mehr, als sie sich anhaltend und im Zusammenhange mit der Philosophie beschäfftigen wollen. Aber einen solchen richtigen und methodischen Gang des philosophischen Denkens und Studiums zu finden, ist nicht Jedermanns Sache, und doch gleicht die Philosophie ohne diesen dem unermeßlichen Meere, auf welchem der frevelhafte Schiffer, welcher dasselbe ohne Leitstern und Compaß befahren wollte, unvermeidlich dem Untergange und Verderben entgegen gehen würde. Wer sich also auf dies unermeßliche Meer begeben will, dem muß der Rath und Wink erfahrner Männer, welche mit Hülfe eines glücklichen Genies bereits den sichern Hafen erreicht haben, höchst willkommen und angenehm seyn. Ja selbst dem Genie, das sich wohl sonst auch ohne Rath und Wink Anderer den Weg zum entfernten Ziele gebahnt hätte, muß beides von Werth seyn, da es

durch weise Benutzung derselben den großen Auf-
wand an Mühe, Zeit und Kraft ersparen kann.
Ob aber das Folgende einen solchen richtigen me-
thodischen Gang des philosophischen Studiums
und Denkens enthält, das muß freilich der Be-
urtheilung der Leser überlassen bleiben. Aber hof-
fentlich werden sie bekennen, wofern sie diesen
Gang befolgen, daß er nicht nur vor Verwirrun-
gen und Irrthümern allerlei Art bewahrt, sondern
auch am schnellsten und sichersten aus diesen her-
ausführt. Die eigene Erfahrung eines Jeden, —
auch der Verfasser hat sie an sich gemacht, —
wird als der sicherste Beweis für die Richtigkeit
und Zweckmäßigkeit desselben gelten können. —
Die Irrthümer der Vorgänger kennen und ver-
meiden zu lernen, ist es, wie sich von selbst ver-
steht, nöthig, theils die Hauptwerke derselben zu
lesen, theils auch auf die Quelle dieser Irrthümer
aufmerksam zu seyn, da nur mit Vermeidung jener
auch diese vermieden werden können. Man könnte
dies den historischen Theil des philosophischen Stu-
diums nennen, da das Lesen der Hauptwerke
großer, ausgezeichneter Denker uns nicht nur mit
den Irrthümern, sondern auch überhaupt mit den
Meinungen und Systemen der Erfinder bekannt
machen kann. Aber auch in diesem Quellenstudium
der Philosophie muß eine gewisse Ordnung Statt
finden, so daß nicht zuerst gelesen wird, was zu-

letzt gelesen werden sollte. Sonst bereitet man sich ein Chaos, in welchem ein Versinken fast unvermeidlich ist. Man fange deshalb mit den großen Alten an, nicht nur weil sie den Neuern vorangehen, sondern auch weil man dadurch gewissermaßen den naturgemäßen Gang kennen lernt, welchen die Philosophie in den ältesten Zeiten bei ihrem Entstehen unter den Alten, namentlich bei den Griechen, hierin, wie in Allem, das große Muster der Nachahmung, genommen hat. Freilich von den ältesten Denkern, den Geognosten, Thales, Pythagoras, Anaximander, Anaxagoras, hat sich nichts, und selbst von den großen Vorgängern des unsterblichen Platon, den Eleaten, Parmenides, Zeno, Leukipp, Heraclit, nur wenig Unmittelbares von großem Umfange und Werth erhalten. An Vollständigkeit, Umfang, Reichthum und Fülle, giebt es nichts aus der frühern griechischen Zeit, und nichts aus der neuern Zeit, das sich mit seinen Werken vergleichen ließe. Deshalb ist ihr Studium aus mehr denn einer Rücksicht nothwendig und empfehlungswerth. An Platon schließt sich Aristoteles, dessen Werke gewissermaßen als der Schlußstein des schönen Gebäudes griechischer Philosophie betrachtet werden können. Freilich sind sie nicht so reich an tiefsinniger Speculation, wie die seines großen Lehrers und Vorgängers, aber dennoch gleichfalls sehr wichtig,

theils wegen der logischen Form, in welcher seine Untersuchungen gekleidet sind, theils wegen des großen Einflusses, den seine Schriften auf das ganze Mittelalter gehabt haben. Die Jahrhunderte des Mittelalters bieten freilich keine große Ausbeute in speculativer Rücksicht. Die Scholastiker, die Philosophen dieser Zeit, beschäfftigten sich zu sehr mit leeren Spitzfindigkeiten, als daß sie für gründliche und tiefe speculative Untersuchungen Zeit gehabt hätten. Deshalb kann man über diesen großen Zeitraum von Aristoteles an bis auf Bacon von Verulam, der zuerst neues Leben in die fast erstorbene Wissenschaft hineinbrachte, hinwegschreiten. Aber mit Des Cartes eigentlich beginnt ein neuer Cyklus. Locke, dessen Versuch vom menschlichen Verstande das Hauptwerk ist, Hume, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, sind gleichsam die Leuchten in diesem Cyklus, deren Hauptwerke nicht ungelesen bleiben dürfen. Der Herr Professor Herbart aber muß als Erfinder eines eigenen Systems betrachtet werden, das ganz unabhängig vom Einfluß alter und neuer Systeme entstanden ist. Deshalb macht das Lesen seiner Werke ein eigenes Studium. Dies Quellenstudium wird freilich vielleicht mehrere Jahre erfordern, aber auch für die aufgewandte Mühe und Zeit reichlich belohnen. Aber nicht nur die philosophische Lectüre überhaupt, sondern auch

das Lesen der Werke jedes einzelnen Denkers, muß in einer gewissen Ordnung und Folge geschehen, weil sonst auch hier Verwirrungen und Mißverständnisse aller Art entstehen würden, eine Wahrheit, die durch nichts so sehr bestätigt worden ist, als durch das Unheil, welche das verkehrte Lesen der Platonischen Schriften veranlaßt hat. Wie eigentlich die Schriften des genannten großen Griechen am zweckmäßigsten gelesen werden sollten, darüber verweist der Verfasser auf des Herrn Professor Herbart kleine Schrift: de Platonici systematis fundamento commentatio. Was die Werke der neuern vorhin angeführten Philosophen betrifft, so beruht das Meiste in Ansehung ihres Verständnisses darauf, daß sich der Leser klar mache, zu welcher Gattung von philosophischen Problemen eigentlich der in Frage gezogene Gegenstand gehört, ob zur speculativen oder theoretischen, oder ob zur practischen oder Moralphilosophie, oder ob vielleicht zu beiden zugleich. Sich selbst hierüber verständlich zu werden, ist von äußerster Wichtigkeit, weil das Durchsehen und Verstehen eines Systems sehr erleichtert wird, wofern man nur von Anfang an eine dieser beiden Arten von philosophischen Untersuchungen ganz gesondert von der andern beginnen und vollenden will. Also zuerst alles das lese, was von Seiten dieses Denkers in dieser oder jener Art geschrieben

ist, dabei den Gesichtspunct, von welchem der Verfasser ausgieng, genau und richtig auffaßt, zwischen demjenigen unterscheidet, was aus eigenthümlichen Ansichten desselben entsprang, und demjenigen, was durch die Ansichten irgend eines seiner Vorgänger veranlaßt ward, wobei freilich nicht nur der bestimmte Vorgänger, welcher diese Ansichten bei seinem Nachfolger veranlaßte, sondern auch diejenigen Ansichten desselben, welche die nähere Veranlassung dazu gaben, gekannt seyn müssen, sorgfältig trennt das aus dem eigentlich speculativen Bedürfnisse des Verfassers Hervorgegangene von dem, was sein practisches Bedürfniß, und, ihm selber unbewußt, psychologische Täuschungen veranlaßten. Wo eine solche Unterscheidung nicht sorgfältig gemacht wird, da ist Verwirrung oder wohl gar Mißverstehen unvermeidliche Folge. Man lese hierüber des Herrn Professor Herbarts Einleitung zur Philosophie §. 125. In Ansehung des philosophischen Selbstdenkens gilt fast dasselbe, was zuletzt in Ansehung des Verständnisses eines philosophischen Schriftstellers gesagt wurde. Auch hier, und um so mehr hier, je mehr man dem eigenen Genius überlassen ist, der um so leichter auf Irrwege führt, je ungeübter man vielleicht in philosophischen Untersuchungen ist, muß man sich an eine gewisse Ordnung und Folge binden. Hier vor allen muß man sich vor Beginn der Un-

tersuchungen klar geworden seyn, ob, was man untersuchen wolle, theoretischer, practischer, psychologischer oder endlich blos logischer Natur sey, und sich sorgfältig hüten, Untersuchungen aus jenen verschiedenartigen Feldern der Philosophie mit einander zu vermengen. Je lebhafter man die Nothwendigkeit fühlt, Untersuchungen der einen oder andern Art rein und unvermischt fortzuführen, die nicht nur in Ansehung ihrer Grundbegriffe, sondern auch in Ansehung ihres Geistes und der Behandlungsart ihrer Probleme von einander getrennt sind, und sich ungestraft schlechterdings nicht vereinen lassen, desto größerer Gewinn nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Klarheit des eigenen Denkens. Fast alle Philosophen der neuern Zeit sind ein Opfer dieser unseligen Vermengung so ganz verschiedenartiger Grundbegriffe geworden. Auch hierüber findet sich eine ausführliche Belehrung in des Herrn Professor Herbarts Schrift über philosophisches Studium.

§. 16.
Verhältniß dieser Ansicht zu Fichtens speculativen Untersuchungen.

Wie sich diese Ansicht zu Fichtens speculativen Untersuchungen verhalte, ergiebt sich leicht, theils aus den vorigen Betrachtungen, theils

auch aus Fichtens Schriften selbst. Fichte kannte wenig die philosophische Literatur der neuern Zeit, und noch weniger die der alten. In seinen Ansichten gewissermaßen festgebannt, konnte er sich nicht leicht in fremde Ansichten und Meinungen finden. Als Idealist zu sehr von der Hoheit seines Systems überhaupt, das allein das Wissen möglich machen sollte, eingenommen, hielt er es für das angemessenste, seine Zuhörer sogleich mit diesem Systeme bekannt zu machen, ohne sie mit den Irrthümern der Vorgänger aufzuhalten, und ohne die Erweckung des eigenen Prüfungsgeistes sehr zu berücksichtigen. Die Logik (deren ein Geist, wie der seinige, freilich nicht sehr bedurfte) wenig achtend, glaubte Fichte, sie überhaupt als unnütz und zwecklos verbannen zu müssen. Aber er bedachte nicht, daß er dadurch der Philosophie, als Wissenschaft, einen unheilbaren Schaden zufügte, weil die Verbannung derselben, da sie wenigstens zu einem methodischen Gange des Denkens nöthigte, der Schwärmerei Thor und Thür öffnete. Was ließ sich auch Alles sagen und beweisen, seitdem man von der Nothwendigkeit entbunden war, sich an eine feste Form und einen geordneten Gang des Untersuchens zu binden? Fichtens Untersuchungen blieben nicht frei von dem Einflusse psychologischer Täuschungen, nicht rein von Untersuchungen practischer Natur, weil sich mitten in seinen speculati-

ven Untersuchungen das moralische Gefühl, das practische Bedürfniß einmengte. Er erkannte die Nothwendigkeit nicht, beide genau von einander zu trennen. Schon dies war hinreichend, daß Fichte weder Andere zu einem streng methodischen Gang in den philosophischen Untersuchungen veranlassen, noch auch selbst in den seinigen einen solchen beobachten konnte, seinen Zöglingen natürlich nachtheiliger als ihm selbst. Die meisten konnten sowohl ein wildes Umherschweifen, aber nicht das eigentliche Philosophiren lernen.

§. 17.
Verhältniß von Herbarts Ansicht der Erfahrungswelt gegen Fichtens Ansicht derselben.

Welche Ansicht der Herr Professor Herbart von der Erfahrungswelt habe, ward schon im zweiten Abschnitt §. 10 erwähnt, und wie sich diese zu der Fichtischen verhalte, erhellt leicht aus dem dort Auseinandergesetzten. Sie ist der gerade und strenge Gegensatz derselben, denn wie Fichte die äußere Welt nur als Schein ansah, für welche er nochmals nöthig fand, Realität vom Ich zu borgen, so betrachtet sie der Herr Professor Herbart als wirklich außer uns vorhanden, oder als real, folglich als eine solche, die in dieser Rücksicht keines Stützpuncts bedarf, nicht nöthig hat, jene

von irgend einem andern Wesen, es mag nun in ihr oder außer ihr seyn, zu entlehnen. Selbstständig steht sie da, wenn schon nicht durchgehends als eine solche, wie wir sie jetzt wahrnehmen; sie würde auch dann dastehen, wenn es gar keine Intelligenzen gäbe, oder Wesen, die sie wahrnehmen könnten. Wie Fichte blos das Ich zum Gegenstand des Wissens und zum Träger der gesammten Philosophie erheben wollte, so betrachtet Herr Professor Herbart die ganze Erscheinungswelt als einen Gegenstand seiner Untersuchungen und des Wissens, theils weil die Begriffe, welche sie uns aufdringt, umgewandelt, theils weil die Erscheinungen selbst geprüft und mit den Resultaten jener Untersuchungen verglichen werden müssen. Die Umwandlung der gegebenen Erfahrungsformen ist in den Hauptpuncten der Metaphysik versucht und durchgeführt worden; die Vergleichung der Erscheinungen selbst mit den in diesen gefundenen Resultaten steht noch in einer neuen Naturphilosophie zu erwarten. Der Kreis dieser Untersuchungen ist also um so viel weiter und umfassender, je weiter und umfassender die Erscheinungswelt selbst ist denn das Ich. Deshalb läßt sich auf jenem breiteren Grunde ein festeres Gebäude errichten, als auf diesem schmalen. Wie Fichte noch zu einem reinern, höhern Ich seine Zuflucht nehmen mußte, weil es sonst dem unrei-

nen an Haltung und Stütze gefehlt haben würde, welches er aber ganz nach jenem bildete, so versucht Herr Professor Herbart wenigstens nicht, und, wie dem Verfasser dünkt, mit vollem Rechte, die Natur und Beschaffenheit des höchsten Wesens auszumitteln, nicht nur in diesem Zusammenhange, sondern, da zu einer solchen Untersuchung alle Data fehlen, überhaupt auch in jedem; und was läßt sich untersuchen und ausmitteln, wo jene so ganz fehlen? Er erwähnt zwar des höchsten Wesens, aber in einem ganz andern Zusammenhange, wie schon früher gezeigt wurde, und auch dort nur so, als sich dessen gedenken läßt, weil der bescheidene Forscher sich besinnt, was er in den Kreis seiner Untersuchungen ziehen könne, was nicht. Wie endlich Fichte unnatürlich aus dem Reiche der Intelligenzen in das Reich der Erscheinungswelt übergeht, so geht Herr Professor Herbart umgekehrt viel natürlicher aus diesem zu jenem über. Es ist sehr wichtig, dies ganz entgegengesetzte Verhältniß unter den Ansichten der beiden Denker von der Erscheinungswelt aufzufassen, nicht nur, weil hieraus das Verhältniß der beiden Systeme zu einander klar wird, sondern auch, weil der Verfasser nochmals in der Folge auf dieses zurückkommen will, um ein gewöhnliches Mißverständniß zu widerlegen, welchem des Herrn Professor Herbart Ansicht ausgesetzt ist.

§. 18.
Verhältniß der Hauptpuncte der Metaphysik zu Fichtens Wissenschaftslehre.

Sehr merkwürdig ist das Verhältniß des so oft erwähnten Werkchens, der Hauptpuncte der Metaphysik zu Fichtens Wissenschaftslehre. Obgleich nicht so ausführlich als diese, umfassen sie dennoch ein viel weiteres Feld von Untersuchungen, und behandeln sie mit einem ganz andern Geiste, als die Wissenschaftslehre Fichtens die ihrigen. Wie sie nur das Ich zum Gegenstande ihrer Betrachtungen macht, und aus diesem die ganze äußere und innere Welt zu entwickeln und zu erklären sucht, ohne dabei eine strenge Methode zu beobachten, oder eine strenge Ordnung und einen genauen Zusammenhang in den Untersuchungen zu befolgen, so umfassen jene nicht weniger als sämmtliche Erfahrungsformen und eine strenge Methode, eine strenge Ordnung und genauen Zusammenhang beobachtend, in Ansehung des Ganges der Untersuchungen, der Behandlung und Stellung der einzelnen Probleme zu und gegen einander, lösen sie glücklich die schwierige Aufgabe, jene zu berichtigen und zu ergänzen, und finden Resultate, die mit der Aussage der Erfahrung genau und überraschend übereinstimmen. Wie in

der Wissenschaftslehre sich auch nicht von ferne eine Spur davon findet, das Ich selbst genauer zu untersuchen und zu prüfen, wie sie in allen ihren Untersuchungen, logische Strenge gänzlich vernachlässigend, voll von Irrthümern ist, die aus psychologischen Täuschungen und aus Trübung des eigentlichen Gesichtspunctes durch Einwirkung des moralischen Bedürfnisses entstehen, so stellen die Hauptpuncte das Ich in die Reihe ihrer übrigen Probleme, und unterwerfen es mit diesen einer gleich strengen Untersuchung, wenden überall die höchste logische Strenge in der Methode der Beziehungen an, erhalten sich den Gesichtspunct durch strenge Scheidung aller Betrachtungen, psychologischer, moralischer oder ästhetischer Art, die anderwärts als auf ganz andern Principien ruhend, auf eine ganz andere Art und Weise und von einem ganz andern Gesichtspuncte aus ausgeführt werden, immer rein und ungetrübt, eine Scheidung, welche hauptsächlich zur Erreichung des vorgesteckten Ziels, Berichtigung der als widersprechend gegebenen Erfahrungsformen, mitwirkt. Wie von der Wissenschaftslehre von Anfang an die Erfahrungswelt entschieden verworfen wird, um sich ihr dennoch nachmals auf Umwegen zu nähern, sie zu rechtfertigen, zu befestigen, weil sie derselben nicht entbehren kann, so lassen diese von vorn herein die Realität derselben unentschieden,

den,

den und schaffen nur die in den von ihr veranlaßten oder gegebenen Begriffen enthaltenen Widersprüche durch Auffindung und Hinzufügung ihrer nothwendigen Beziehungsbegriffe hinweg, um dadurch das in seiner ursprünglichen Form Undenkbare den Gesetzen unsers Denkens angemessen oder denkbar zu machen. Aber die Geltung dieses Verfahrens reicht nur bis auf den Begriff; hingegen der reale Gegenstand selbst wird durch dasselbe noch keinesweges umgewandelt, sondern bleibt vielmehr was er war. Nur der gegebene, ihm correspondirende Begriff wird umgewandelt, da wir aus dem Kreise unsers Denkens nicht heraustreten können. Gleichwohl entscheiden die durch ein nothwendiges Denken erzeugten Begriffe über die reale Natur der Dinge, denen sie correspondiren. Man sehe darüber Einleitung zur Philosophie §. 114. Deshalb kann auch das metaphysische Denken nie aufhören, nie beendigt seyn, weil der von Seiten der Erfahrung gegebene Begriff immer wieder in seiner alten Gestalt zurückkehrt, und es also immer von neuem zu der nothwendigen Umwandlung, zu der nöthigen Ergänzung auffordert, ein Geschäft, für dessen glückliche Beendigung die Metaphysik der eigentliche Wegweiser ist. Wie in der Wissenschaftslehre die Außenwelt nichts seyn könnte, wenn kein Ich existirte, das sie aus sich entwickeln, das ihr von seiner Realität mittheilen könnte,

so würde sie nach diesem auch dann existiren, wenn auch gar keine Intelligenz existirte, die sie wahrnehmen und berichtigen könnte. Wie die Wissenschaftslehre aus der unbegreiflichen Schranke im Ich auf ein reines höheres Ich, auf Gott, schliessen will, so schließen diese nur aus der zweckmäßig geordneten Welt auf einen höchsten Weltenordner, weil jene nicht zu verkennende Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit im Weltall ohne einen solchen nicht zu erklären wäre. Wie Fichte das reine Ich ganz nach Analogie des unreinen bestimmen, und jenes zum Muster von diesem machen möchte, so stellen es die Hauptpuncte, zwar unter der allgemeinen Formel der Metaphysik, als einfaches Wesen, von welchem als solchem dasselbe gelten muß, was von allen andern einfachen Wesen auch gilt. Eigentlich aber reden sie vom höchsten Wesen in diesem Zusammenhange gar nicht, weil die Data zu einer solchen Untersuchung fehlen, so daß eine solche Untersuchung mehr frevelhafter Uebermuth und Herabwürdigung des höchsten Wesens wäre, als speculatives Bedürfniß und Verehrung desselben. Sie begnügen sich im Allgemeinen aus der zweckmäßigen Weltordnung auf das Daseyn eines solchen Wesens, das nothwendig große und erhabene Eigenschaften besitzen muß, da es jene große und erhabe Weltordnung erschuf, geschlossen zu haben. Aber von diesen

großen und ehrwürdigen Eigenschaften wird in einem ganz andern Zusammenhange und einer ganz andern Sprache geredet, als in neuesten Zeiten mit Verkennung der Gränzen des philosophischen Gebiets vernommen wird. Wie also die Wissenschaftslehre auf einer zu schmalen Basis ein zu großes und weites Gebäude, nämlich die ganze Philosophie, errichten wollte, so begnügen sich diese, auf einer viel breitern ein minder hohes, nämlich nur die Metaphysik aufzurichten, und die übrigen Zweige der Philosophie auf andern und ihnen angemessenen Principien zu gründen. Wie die Wissenschaftslehre sichtbare Spuren an sich trägt, daß ihr Verfasser zugleich erfand und schrieb, so zeigen die Hauptpuncte, daß sie erst, nach vorangegangenem vielfachen, langen und reifen Ueberdenken aller ihrer Probleme, niedergeschrieben sind. Daß übrigens diese beiden Systeme, bei ihrem so ganz entgegengesetzten und umgekehrten Verhältniß zu einander, in den wichtigsten Puncten auch einen ganz verschiedenartigen Einfluß auf Menschen und menschliche Angelegenheiten haben müssen, ist wohl unvermeidlich. Welchen Einfluß aber beide haben müssen, wird bald ausführlicher dargethan werden.

§. 19.
Herbarts Psychologie im Verhältniß zu Fichtens psychologischen Ansichten.

Die großen Schwierigkeiten und Zweifel, die sich gegen Fichtens psychologische Ansichten vom Ich nothwendig erheben müssen, sind durch des Herrn Professor Herbart Ansicht in dieser Wissenschaft glücklich vermieden. Alle Schwierigkeiten und Zweifel, da alle Fragen nach dem frühern Zustande des Ich, die sich bei der Fichteschen Ansicht unvermeidlich aufdrängen, abgeschnitten sind, Fragen, die hauptsächlich den frühern Zustand des Ich betreffen, als: Warum das Ich von seiner Vereinigung mit dem Nicht-Ich keine Vorstellungen, oder wenigstens kein Selbstbewußtseyn hatte? Warum es sich erst nach jener Vereinigung als Ich setzte? Wie es überhaupt, wenn es früher kein Ich war, ein Ich werden konnte? Warum es, wenn es schon ein Ich war, sich noch mit einem Nicht-Ich vereinen mußte? diese Schwierigkeiten müssen mit Aufstellung des Begriffs vom einfachen Wesen wegfallen. Alle Erschleichungen, da es jetzt keiner unbegreiflichen Schranke mehr bedarf, die untergeordnete Rolle, die das Ich im Gegensatz des Nicht-Ich spielt, zu erklären, nicht der unbegreiflichen Schranke, um daraus das Daseyn eines höchsten Wesens

für das Ich zu folgern, nicht, weder des ungereimten absoluten Werdens, noch auch einer ursprünglichen Vielheit von Seelenkräften zur Erklärung der vielen verschiedenen geistigen Thätigkeiten. Alles ergiebt sich nothwendig ganz von selbst aus der Natur des Begriffs, einfaches Wesen, deren, wie bekannt, mehrere zusammenkommen, und sich gegenseitig stören und selbsterhalten müssen, damit überhaupt ein Geschehen erfolgen könne. Daß Fichte übrigens nicht zu dieser einfachen, aber dennoch sehr abstracten und streng wissenschaftlichen Ansicht sich erheben konnte, war eine nothwendige Folge der unnatürlichen Stellung, die er dem Ich einmal angewiesen hatte, eine Stellung, die es weder einnehmen, noch behaupten konnte. Außerdem aber folgte Fichte mehr, als er sich selbst dessen bewußt war, dem psychologischen Character, welcher in der Philosophie seiner Zeit einmal herrschend geworden war. Deshalb mußte auch eine solche Ansicht, wie die des Herrn Professor Herbart vom Entstehen und Zusammenwirken der Vorstellungen in einfachen Wesen, ihm, dem strengen Idealisten, schlechterdings unzugänglich bleiben. Von den großen Folgen, welche die Anwendung des höhern und feinen mathematischen Calculs auf die Psychologie als Wissenschaft nothwendig haben muß, würde Fichte, der keine Kenntnisse in diesem Fache be-

faß, schwerlich einen Begriff haben fassen können. Uebrigens ist es ein unverkennbares und sehr großes Verdienst Fichte's, daß er nicht, gleich Kant, sich der alten falschen Lehre von den Seelenvermögen hingab. Fichte hat für eine wahre Psychologie wenigstens auf eine negative Weise die Bahn gebrochen.

§. 20.

Verhältniß von Herbarts practischer Philosophie zu Fichtens practischen Ansichten.

Schon im vorigen Abschnitt, bei der kurzen Auseinandersetzung der Ansichten des Herrn Professor Herbart in practischer Rücksicht, wurde darauf hingedeutet, daß sich diese nicht nur überhaupt rechtfertigen, sondern auch als die der Natur der Sache angemessensten würden darstellen lassen. Diese Aufgabe wird, wie der Verfasser glaubt, am leichtesten durch eine Zusammenstellung mit den practischen Ansichten Fichtens gelöst werden. Nach Fichten werden überall Lehren über das Reale im Ich zur Grundlage gemacht, nach jenem sind nur Bilder menschlichen Wollens verzeichnet. Während bei Fichte Alles nach der Analogie des Ichs gemodelt und eben deshalb der Nothwendigkeit unterworfen wird, sich nach diesem, als ob es ein Musterbild wäre, zu richten: ist in der

practischen Philosophie des Herrn Professor Herbart ganz und rein von allen metaphysischen Speculationen abstrahirt, und ausdrücklich, vermöge der durch ästhetische Urtheile aufgestellten Musterbilder, jede Naturnothwendigkeit, ihren Weisungen zu folgen, von Anfang an aus den sittlichen Vorschriften ausgeschieden. Wie dort, nach Weise des Idealisten, das Ich von jeder Berücksichtigung menschlicher Verhältnisse freigesprochen ist, wird hier vielmehr das Individuum auf diese Verhältnisse vielfältig hingewiesen. Wie dort den Staaten, als Schranken für den Fortschritt menschlicher Cultur, die nichts geringeres bewirken soll, als Annäherung an die Gottheit, die eigene Zerstörung und Aufhebung als höchster Zweck vorgezeichnet wird, ist dagegen hier die Fortdauer der Staaten, nicht nur als nothwendig für den Fortschritt menschlicher Cultur, die hier Realisirung der aufgestellten Ideen bewirken soll, als nothwendig angesehen, sondern sogar verlangt, Keiner soll sein Ideal diesem Vereine von Vernunftwesen aufdringen wollen. Vielmehr gebührt es sich für Jeden, der Natur der aufgestellten Ideen gemäß, Achtung für den einmal bestehenden Zustand der Dinge in diesen Vereinen zu hegen, und das Einzige, was Jedem zu thun erlaubt seyn kann, den mangelhaften Zustand zu ändern und zu bessern, ist möglichste Beförderung des Hervorrufens einer

allgemein richtigen Einsicht unter den Staatsbürgern, welche eine solche Umänderung erheischen könnte. Ohne diese allgemein herrschende richtige Einsicht würde jede Veränderung des bestehenden Zustandes der Dinge, wie verkehrt er auch sey, sie werde vorgenommen von Wem und aus welcher Rücksicht es auch sey, ein Gewaltschritt seyn, der nicht zu entschuldigen ist, und sich auch durch die traurigsten Folgen bestrafen wird. Natürlich werden, wenn diese Musterbilder auf das ganze Menschengeschlecht angewendet werden sollen, noch mehr Schranken Statt finden und berücksichtigt werden müssen, als bei einzelnen Staaten. Wie dort das allgemeine Musterbild, das reine Ich, unerreichbar in den Lüften schwebt, so daß derjenige, der sich aufmachen will, um sich ihm zu nähern, nur zu bald athemlos und muthlos auf dem endlosen Wege still stehen wird, so kann hier Jeder das Bild seines eigenen Willens zeichnen, sich selbst in diesem Bilde erkennen, die Stimme seines Urtheils vernehmen und die Weisungen desselben befolgen. Demnach ist das vorgesteckte Ziel keinesweges unerreichbar, und um so muthiger kann man der eigenen Kraft vertrauen, je bestimmter man dies erkennt. Wie dort Gott, durch die Betrachtung des Ich, in den Kreis menschlicher Erkenntniß herabgezogen wird, ist er hier, wie schon gezeigt, aus diesem beschränkten Kreise her-

ausgehoben, und dadurch dem religiösen Gefühle ein Genüge geleistet, welches sich durch jenes kecke Herabziehen beleidigt findet. So wird hoffentlich der characteristische Unterschied zwischen diesen stolzen Anmaaßungen des Idealisten und den bescheidenen Anforderungen der Herbartschen Ansichten klar geworden seyn.

§. 21.
Verhältniß des Characters der Philosophie Fichtens zu dem Character der Philosophie Herbarts.

Entscheidend für den Werth eines philosophischen Systems ist sein Character, weil aus diesem der Geist erkannt wird. Diese allgemeine Wahrheit bestätigt sich auch an den beiden von dem Verfasser mit einander verglichenen Systemen. Deshalb findet er für nöthig, dies Verhältniß des allgemeinen Characters beider zu einander näher zu bestimmen. Fichte war in Allem strenger Idealist, und mit diesen wenigen Worten ist der Character seines Systems ausgesprochen, das nothwendig einseitig anmaßend ist. Der Idealist kann in allen menschlichen Wissen nur das Ich als Grundprincip suchen und finden, weil das Ich ihm das Höchste und Einzige ist, von dem sich wissen läßt, und folglich nur ein Wissen, das Wissen vom Ich existirt. Alle übrigen Wissenschaften

muß der Idealist als nichtigen unnützen Tand verwerfen, da sie sämmtlich nur ein Meinen, ein Glauben, aber kein Wissen sind, die nur durch ein Setzen des Ichs bestätigt, gerechtfertige werden können, vor seinem Setzen aber der Scheinwelt angehören, und deshalb als unhaltbar verworfen und verdammt werden müssen. Um so weniger kann er anstehen, überzeugt zu seyn, er wisse wenigstens von seinem Ich. Der Idealist also kann nicht anders, als das Ich, nachdem er es einmal zu dem einzig realen Wesen erhoben hat, nicht nur der Scheinwelt von seinem Ueberflusse an Realität mittheilen zu lassen, sondern auch es für das Höchste und Trefflichste zu halten, da es allein neben einer so ungeheueren Masse Scheins, der seine Realität erst gleichsam durch die Freigebigkeit des Ichs empfängt, als ein reales und wirkliches Wesen, in selbst gegebener Würde (denn es setzt sich selbst) dasteht. Demnach ist fast unvermeidlich, daß der strenge Idealist nicht auch die Characterzüge seines Systems zu den seinigen machen sollte. Daß wenigstens Fichte nicht ganz frei von diesen gewesen sey, darf jetzt um so eher gesagt werden, als dies nicht nur ziemlich allgemein anerkannt ist, sondern auch jetzt nach seinem Tode jeder Schein von Parteilichkeit oder Abneigung gegen ihn entfernt seyn muß. Nicht so leicht ist der Character des

Herbartschen Systems aufzufassen und zu bestimmen, und zwar um deswillen, weil hier nicht die gesammte Philosophie auf einem einzigen Principe, sondern, der Natur der Wissenschaft gemäß, auf vielen und verschiedenen Principien beruhet. Dies System verhält sich gewissermaßen zu dem Fichteschen, wie das Platonische zu dem Parmenideischen, da nämlich dort alles aus einem einzigen Wesen, dem Ich, deducirt werden sollte, bei Herbart aber die Wissenschaft von mehreren Seiten her betrachtet wird, also bei Fichte eine eben so enge und schmale Basis, wie bei Parmenides das Seyn, nur nicht dieselbe Strenge dieses Denkers, der bekanntlich die Erscheinungswelt entschieden verwirft, bei Herbart eine so weite, wie bei Platon die Ideen bilden, nur nicht dieselben Verwirrungen und Inconsequenzen dieses Denkers, der die Erscheinungswelt durch seine Ideen erklären wollte und doch nicht erklären konnte. Schon hieraus folgt der gerade Gegensatz im Character beider Systeme. Wie der Idealismus einseitig und anmaßend ist, so ist dieses vielseitig, bescheiden, bestimmt und sicher, weil das Ganze nicht auf einem künstlichen Zusammenhange der sämmtlichen einzelnen Probleme und Gedanken, als vielmehr auf den Gesetzen eines streng nothwendigen, richtigen und methodischen Denkens beruhet. Es ist vielseitig, da es, seiner Natur

nach, nicht blos eine einzige Wissenschaft auf Kosten aller übrigen zu begründen denkt. Vielmehr läßt es den andern ihren Werth und ihre Würde, verschmähet nicht, auch sie in den Kreis menschlichen Wissens aufzunehmen, ja in vielen erst Bestätigung und Rechtfertigung metaphysischer und practischer Untersuchungen zu finden, welches um so weniger seltsam erscheint, als ihm das Nicht-Ich nicht ein bloßer Schein, sondern vielmehr ein Reales ist, folglich nicht alles von einem einzigen Wesen seine Realität zu borgen braucht, sondern diese vielmehr in sich selbst besitzt. Nur in Ansehung der Begriffe, die sie veranlaßt, ist eine Aenderung nothwendig, weil sie in ihrer ursprünglichen Form widersprechend sind. Aber dieser gegebenen Begriffe sind verhältnißmäßig sehr wenige und nur in wenig Wissenschaften einheimisch, weshalb auch nur diese Erklärung ihrer Gesetze und ihrer Probleme erwarten; und diese Wissenschaften, die in dieser engen Verbindung mit der Speculation stehen, sind hauptsächlich: Physik und Chemie. Jedoch entlehnen auch aus der Construction des intelligibeln Raums Geometrie und Arithmetik eine philosophische Beleuchtung, wenigstens ihrer ersten und allgemeinsten Grundbegriffe. Nicht minder beruhen, wie schon oben gezeigt ist, Natur- und Religionsphilosophie, wie auch eine ächt speculative, mit Hülfe des höhern Calculs gegründete,

Psychologie auf den Hauptpuncten der Metaphysik. Daß die practische Philosophie die Quelle solcher Wissenschaften seyn wird, die mit dem menschlichen Thun und Treiben zusammenhängen, zeigt schon der Name. Die Pädagogik aber ist gewissermaßen eine Anwendung der Psychologie und practischen Philosophie, die für Hervorrufung und Befestigung der auf andern Wegen gefundenen practischen Ideen sorgen soll. Sie ist gleichsam das Probeexempel zu den beiden allgemeinen Formeln, Psychologie und practische Philosophie, wie es die vorhergenannten Wissenschaften zu der gemeinsamen Formel, Metaphysik genannt, sind. Demnach fließt eine zahllose Menge von Wissenschaften aus dem unmittelbaren Wirkungskreis der Philosophie. Aber keine derselben ist berechtigt, sich um diese, als einen leeren Tand, gar nicht zu bekümmern, welches einseitig seyn würde, und folglich den Forderungen der Idee der Vollkommenheit, die vielseitige Ausbildung, möglichstes Umfassen menschlichen Wissens verlangt, nicht genügen dürfte, welches doch der einsichtsvolle Mensch sollte. Es ist bescheiden, da es sich nur auf die Gesetze eines methodischen und streng nothwendigen Denkens beruft, in welchem die Bürgschaft für die Wahrheit seiner Lehren liegen muß. Fern von allen Ansprüchen eines gewaltsamen Einflusses auf Menschen oder mensch-

liche Angelegenheiten, unternimmt es keinesweges, das Ich über alles andere zu erheben. Vielmehr wird demselben ein sehr untergeordneter Platz angewiesen, weil es mit Recht nur als ein Product eines psychischen Mechanismus angesehen wird. Ja selbst die Seele wird als ein einfaches Wesen nur auf die gleiche Linie mit den übrigen einfachen Wesen gestellt, da in dem Seyn eines Wesens schlechterdings, weder Vorzug, noch Würde enthalten ist; beides entsteht erst durch Willensverhältnisse. Noch weniger wird aus der unvollkommenen Qualität desselben auf das nothwendige Daseyn eines höchsten Wesens geschlossen, oder gar die Beschaffenheit desselben nach Analogie jenes einfachen Wesens bestimmt, da die Qualität des einfachen Wesens weder bekannt ist, noch auch seyn kann, noch auch aus dieser Qualität auf das Daseyn und die Qualität eines Wesens geschlossen wird, für dessen Beurtheilung ohnehin alle Data fehlen, — der Begriff eines schlechthin nothwendigen Wesens ist ohnehin unhaltbar, da dies schon nach einer alten und richtigen Schulerklärung Unmöglichkeit seines Gegentheils voraussetzen würde, welche Unmöglichkeit offenbar nicht ein reales Prädicat irgend eines Wesens abgeben kann. — Es setzt also für die menschliche Erkenntniß, nicht aber für das menschliche Erkenntnißvermögen, gewisse nothwendige Gränzen. Es ist

bestimmt und gewiß, ohne Anmaßung, weil es sich nur auf die Gesetze eines methodischen und streng nothwendigen Denkens beruft, welchen Jeder folgen kann, ja folgen muß, und die eben so wenig, ja noch weniger täuschen können, als die Gesetze der Mechanik oder Physik. Gleichwohl ist es sehr entfernt, selbige den menschlichen Gemüthern aufzudringen, aber auch berechtigt, auf anhaltendes, reifes und wiederholtes Denken Anspruch zu machen, bevor man es verwerfe; eine Verwerfung, die es, wofern seinem billigen Verlangen genügt wird, nicht fürchten darf. Es will also nicht auf Befehl eines höhern und gewaltigern Herrschers, sondern nur durch Ausspruch der eigenen richtigen Einsicht anerkannt seyn; eine Anerkennung, die ihm nicht verweigert werden wird, wofern nur jeder seine eigene richtige Einsicht wecken und ihre Stimme unbefangen vernehmen will. Uebrigens entspringt der Character beider Systeme und ihr Verhältniß zu einander nothwendig aus ihrer eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit.

Vierter Abschnitt.

Allgemeine Ansicht von beiden Systemen.

§. 22.

Fichtens Verdienste um die Philosophie.

Der vorigen Bemerkungen ungeachtet, sind und bleiben Fichtens Verdienste um die Philosophie in jeder Rücksicht groß und ausgezeichnet. Mit unauslöschlichen Buchstaben hat Fichte seinen Namen in die Geschichte der Philosophie eingezeichnet. Leider werden die Verdienste wahrhaft großer Männer nur zu schnell vergessen oder verkannt, deshalb hält der Verfasser nicht für unzweckmäßig, hier an die eines großen Mannes von neuem zu erinnern.

Wenn in jeder Wissenschaft den Erfindern Ruhm und Ehre gebührt, weil sie dieselbe mit neuen, bis dahin unbekannten Gegenständen bereicherten, so gebührt beides den Entdeckern im Gebiete der Philosophie in einem um so höhern und reichern Maaße, als sie es an Anstrengung und

und Scharfsinn den Erfindern in andern Wissenschaften zuvor thun müssen, und folglich diesen gleich zu schätzen sind, obgleich es im strengsten Sinne des Worts im Gebiete der Philosophie keine Erfinder, sondern nur Entdecker geben kann, weil es zwar für sie noch eine Menge unbekannter Gegenstände und Wahrheiten zu untersuchen geben mag, die also ein Denker finden kann, aber keine Gegenstände und Wahrheiten, die noch gar nicht existirten, und folglich noch erfunden werden müßten. Aber in Ansehung der Wichtigkeit ihrer Entdeckungen stehen sie um so höher, je größer und allgemeiner die Theilnahme ist, welche edlere Menschen an den Gegenständen und Wahrheiten, welche die Philosophie zu erörtern hat, nehmen, und je mehr überhaupt die cultivirte Menschheit hierbei interessirt ist. Zu diesen philosophischen Entdeckern gehört nun auch Fichte, der ein ganz neues, bis dahin unbekanntes, für die Philosophie und die cultivirte Menschheit höchst wichtiges und merkwürdiges Problem, zuerst zum Gegenstande einer ernstlichen Untersuchung machte, nämlich das Ich mit seinen Widersprüchen. Zwar als Ich war es wohl schon vor Fichte bekannt gewesen, da ja jedermann von sich redete, aber nicht in der ihm eigenthümlichen Gestalt und Beschaffenheit, in welcher es Fichte zuerst mit seiner ganzen speculativen Schärfe und Tiefe hervorgeho-

ben hat, wenn gleich der Versuch, den er in seiner Wissenschaftslehre machte, diese eigenthümliche Gestalt und Beschaffenheit ganz zu ergründen, mißlungen ist, und auch, aus schon bekannten Gründen, mißlingen mußte. Aber nicht leicht ist ein Versuch so merkwürdig, als gerade der in jener Wissenschaftslehre angestellte, die harten und schroffen Widersprüche im Ich zu verbergen. Das Buch selbst ist eins der wichtigsten, theils wegen seiner merkwürdigen vom Ich ausgehenden Untersuchungen, durch welche eben die eigenthümliche Beschaffenheit und Natur dieses Begriffs so deutlich, scharf und bestimmt hervortreten, theils wegen der Art und Weise, wie diese Untersuchungen in demselben geführt sind. Zwar ist die Form des Werks mangelhaft, so daß es eben nicht als Kunstwerk betrachtet, oder in dieser Rücksicht z. B. mit Spinoza's Ethik verglichen werden kann. Gleichwohl erhebt der darin gleichsam verschwendete Reichthum an Scharfsinn, Tiefe, speculativer Kraft, Consequenz und Strenge, Fichten auf den Gipfel des Ruhms, da es ihn ohne allem Zweifel nicht nur den größten Denkern alter und neuer Zeit an die Seite setzt, sondern auch über Viele hinwegsetzt, die ein solches Werk niederzuschreiben nicht vermöchten. Daher auch ein Aehnliches vor Fichte zu den unbekannten Erscheinungen gehörte. Ueberhaupt kann es als ein Muster in seiner Art

angesehen werden. Selbst die Belehrungen, welche der aufmerksame und denkende Leser aus den Verirrungen des großen Erfinders empfängt, dürfen nicht unberührt bleiben. Daher erregte auch Fichte, durch Aufstellung des neuen und wichtigen Problems, in der Philosophie neues Leben, neuen Schwung, weil nicht nur sein ganzes System, sondern auch besonders das Ich, denkende Männer zu neuen Untersuchungen nothwendig veranlassen mußte. Was übrigens Fichtens nicht theoretische Untersuchungen betrifft, so wich er zwar hierin nicht so gänzlich von seinen Vorgängern ab, daß er viel Neues und Unbekanntes aufgestellt hätte. Dennoch erregte er auch in diesen Feldern der Wissenschaften ein neues Leben, eine eigenthümliche frische Haltung, Lebendigkeit und Regsamkeit, besonders in seinen practischen Ansichten, durch welche das Sittliche eine immer edlere, höhere und idealere Haltung gewann, und überhaupt das eigenthümliche Gefühl der Menschen für das Sittliche immer mehr und lebhafter angeregt ward als sonst, wenn gleich Vieles mehr glänzend und schimmernd, als wahr und wichtig war. Aber hinreichend sind schon die angedeuteten Umstände, Fichtens Namen und Ruhm unvergänglich in der Geschichte der Philosophie zu bewahren, wie wenig auch seine Verdienste von der Mitwelt anerkannt wurden.

§. 23.
Fichtens Ich, Veranlassung zur Betretung eines eigenen Weges für den Herrn Professor Herbart.

So wenig, wie Fichte da stehen bleiben konnte, wo Kant, sein Vorgänger und Lehrer, stehen geblieben war, so wenig konnte auch Fichtens Nachfolger da stehen bleiben, wo Fichte geendigt hatte, weil auf eine oder die andere Weise die immer fühlbarer werdenden Unbequemlichkeiten, welche der Idealismus und das Ich veranlaßt hatten, vermieden werden mußten. Zu dieser Umwandlung des Idealismus konnte gewissermaßen ein doppelter Weg führen, nämlich entweder zu einer höhern unbekannten Einheit aufzusteigen und aus dieser die ganze Welt sich entfalten zu lassen, wie die Zweige aus dem gemeinschaftlichen Stamm; oder auch die Schwierigkeiten, welche Fichtes Lehre fühlen ließ, so scharf zu betrachten, daß sie als Widersprüche gedacht werden, und eine umgekehrte Richtung der ganzen Untersuchung rechtfertigen konnten. Von diesen beiden Wegen wählte Herr Schelling den ersten, ohne, wie es scheint, sich zu besinnen, daß er nur auffrische, was Spinoza schon längst vor ihm aufgestellt hatte, und daß das wahrhaft Eine niemals Vieles und Mannichfaches, noch dieses das wahrhaft

Eine werden könne, wie schon Leukipp mit Recht bemerkt hatte. Doch es liegt außerhalb der Gränzen dieser Schrift, diesen Irrthum, den nur die Schwärmerei verkennen kann, näher zu beleuchten. Noch weniger aber schien Herr Schelling bedacht zu haben, daß jene Einheit, in sofern sie die Gottheit seyn soll, durch seine Beleuchtungsart offenbar an Würde und Erhabenheit verlieren müsse, was sie durch diese an beiden nach seiner Meinung gewinnen solle, und daß sie ganz der Ansicht des Christenthums von der Gottheit entgegengesetzt ist. Den Andern, und wie den Verfasser dünkt, den einzig richtigen Weg, um zu einem erfreulichen Resultate zu gelangen, wählte Herr Professor Herbart. Die eigenthümliche Beschaffenheit des Ich erforderte eine Umformung, wenn solches anders denkbar werden sollte. Zugleich forderte das Ich den Denker auf, auch die übrigen Erfahrungsformen, welche zu so mancherlei Streitigkeiten und entgegengesetzten Ansichten in der Philosophie Veranlassung gegeben hatten, gleichfalls auf ähnliche Weise zu durchmustern, wo sich dann bald fand, daß sie von einer ähnlichen Beschaffenheit wie das Ich, nämlich widersprechend und ungereimt in ihrer ursprünglichen Form, aber auch, in dieser gegeben, Begriffe waren, folglich, wie jenes, auf ähnliche Weise einer ähnlichen Umformung bedurften, wenn sie

anders denkbar beibehalten werden sollten. Man lese über diesen wichtigen Gegenstand mit Aufmerksamkeit und jenem prüfenden Nachdenken, welches Punct für Punct anhält und sich besinnt, das ganze erste Capitel im vierten Abschnitt in der Einleitung zur Philosophie des Herrn Professor Herbart, welcher das Gesagte auf das Klarste und Deutlichste auseinandersetzt.

§. 24.

Fichtens Philosophie, ein Product der Kantischen, Herbarts Philosophie, ein Product ganz eigenthümlicher, von jedem Systeme unabhängiger Untersuchungen und Ansichten.

Daß die Systeme der Denker im Zusammenhange mit einander stehen, ist nicht nur natürlich, sondern sogar in gewisser Rücksicht nothwendig und unvermeidlich. Aber troß dieses Zusammenhanges können dennoch in den einzelnen Systemen nicht nur eine gewisse Eigenthümlichkeit, sondern sogar eine gänzlich freie und unabhängige Ansicht Statt finden. Dieser scheinbare Widerspruch wird sich lösen, sobald man erwägt, daß ohne das System eines oder einiger vorangegangenen Denker sich die der Nachfolgenden entweder gar nicht, oder wenigstens nie so ausgebildet hätten, als sie sich wirklich ausgebildet haben. Man könnte dies

den psychologischen Zusammenhang nennen. Gleichwohl können Systeme in Ansehung ihres Geistes, ihrer Betrachtungs- und Behandlungsart der Probleme und ihrer Resultate so ganz von den Vorgängern abweichen, daß man ihre Urheber in jeder Rücksicht Erfinder nennen kann, eine Abweichung, die nach Verhältniß des speculativen Genies, oder der Ausbildung der Erfinder, mehr oder minder groß seyn wird. Diese allgemeine Wahrheit findet sich in dem ganzen Umfange der Geschichte der Philosophie bestätigt. Ohne des Parmenides einfaches Seyn wären wohl schwerlich Platons absolute Qualitäten oder Ideen, ohne Locke, Hume, Leibnitz wohl schwerlich Kants Kritik der reinen Vernunft, ohne jene wohl schwerlich Fichtens Wissenschaftslehre, ohne diese vielleicht nicht des Herrn Professor Herbarts Ansicht von der Natur und Beschaffenheit der Erfahrungsformen und von ihrer Berichtigung und Umwandlung, ohne Spinoza's Ethik wohl schwerlich Schellings Weltseele entstanden. Aber es findet sich in dieser Entwickelung der genannten Systeme aus einander, ein sehr merkwürdiger Unterschied, der zugleich für den Beruf ihrer Verfasser zu Philosophiren entscheidend ist, da einige derselben fast ganz ein Product der vorangegangenen, andere gar nur eine Wiederholung, und noch andere ganz unabhängige Erzeugnisse in dem vorhin

angedeuteten Sinne sind. Zu den erstern gehören Kant und Fichte, zu den andern Schelling, und zu den letzten Platon und Herbart. Wie und warum Kants System durch Humens, Lockens und auch wohl Leibnitzens Versuche entstand, dies zu erörtern, gehört so wenig hierher, als auseinderzusetzen, warum Herr Schelling nur Nachahmer und Erneuerer des Spinoza, und Platon ein Erfinder genannt werden könne. Aber warum und wie Fichtens System sich ganz aus dem Kantischen erzeugte, und das Herbartsche dagegen das Resultat ganz eigenthümlicher und von jedem System unabhängiger Ansichten und Untersuchungen ist, das verdient allerdings erwähnt zu werden, damit auch hierin die ganz characteristische Verschiedenheit beider Systeme klar werde. In Kants Kritik der reinen Vernunft findet sich eine Annäherung an den Idealismus, aber keine strenge consequente Durchführung dieses Systems; daher das gedachte Werk den mancherlei Angriffen seiner Gegner viele und große Blöße gab. Demnach war es natürlich, daß der Zögling das System seines Lehrers und Meisters zu vertheidigen unternahm, und daß er durch diese Unternehmung weiter geführt wurde, als er selbst Anfangs ahnete, besonders sobald er selbst einiges speculatives Genie besaß. — Daß aber Fichte, der Zögling Kants, nicht blos einiges, sondern sogar ein großes spe-

culatives Genie besaß, dürfte ihm selbst ein Feind nicht absprechen können. Mithin wäre es zu verwundern gewesen, wenn er über dem Bestreben, das System seines großen Lehrers zu vertheidigen, nicht selbst zum Erfinder geworden wäre, um so mehr, da er jenem Systeme eine Auslegung gab, die Kant selbst wohl schwerlich demselben gegeben haben würde, und durch jene Auslegung unvermerkt zur Aufstellung und Vollendung des streng consequenten Idealismus geleitet ward. Aber Anfangs war seine Absicht nur, das Kantische System zu verbessern, auszülegen, und selbiges in demjenigen Lichte zu zeigen, wie es, nach seiner Meinung, gesehen werden müßte, um verstanden zu werden, aber keinesweges neue Ansichten zu fassen, neue Untersuchungen anzustellen, ein neues System zu errichten. Auf diesen Gedanken ward er vielmehr erst später und allmählig geführt, und gleichwohl sollte nach Fichtens Meinung sein System nur ein nothwendiger Nachtrag zu Kants Kritik der reinen Vernunft seyn, den Kant, wofern er nur länger gelebt hätte und nicht schon von Altersschwäche niedergedrückt gewesen wäre, wohl selbst noch geschrieben hätte. Demnach kann man wohl mit Recht Fichtens System ein Product des Kantischen nennen, obwohl dadurch das erfinderische Genie Fichtens nichts an Glanz verliert, das ihm, obgleich seine Wissenschaftslehre

nur ein Nachtrag zu Kants Kritik der reinen Vernunft seyn sollte, einen der ersten Plätze unter den Denkern erwirbt. Ganz anders aber mit des Herrn Professor Herbarts System. Zwar wurden seine Untersuchungen und Ansichten durch eigenthümliche Natur und Beschaffenheit des Ichs veranlaßt, aber diese eigenthümliche Natur und Beschaffenheit hatte Fichte in das Ich nicht hineingelegt, sondern beide lagen und liegen noch wirklich in dessen eigenthümlichen und innersten Wesen. Aber sie wurden durch Fichtens Untersuchungen schärfer denn je, oder eigentlich zuerst, hervorgehoben, so daß nur dadurch eine gewisse Verbindung, ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden Systemen Statt findet, daß durch jene vorangegangenen Untersuchungen wenigstens, nicht nur das Auffinden jener merkwürdigen Beschaffenheit des Ichs, erleichtert ward, sondern auch das Fassen des Gedankens einer Umwandlung dieses Begriffs. Aber außer jenem allgemeinen und nur schwachen Zusammenhange findet fast keine Verbindung, keine Aehnlichkeit zwischen beiden Statt, welches hoffentlich aus dem Wenigen hier gesagten klar genug geworden ist, und konnte auch nicht füglich Statt finden, indem die Untersuchungen nicht angestellt wurden, das Fichtesche System zu ergänzen, zu verbessern, zu vertheidigen, ja überhaupt kein System zu ihrem Zielpuncte nahmen,

sondern nur, um überhaupt eine Ansicht zu gewinnen, die mehr Gewißheit und Ueberzeugung gewähren könnte, als die aller vorangegangenen Denker, gegen welche sämmtlich sich viel einwenden ließ, und zwar Bedeutendes und Gewichtvolles. Demnach war die neugefundene Ansicht völlig unabhängig von allen Ansichten früherer Denker und konnte mit diesen um so weniger in Verbindung und Zusammenhange stehen, je weniger überhaupt irgend eine derselben, Gegenstand der angestellten Untersuchungen gewesen war. Nur die Erfahrungs- oder Erscheinungswelt selbst, ward den in ganz eigenthümlichem Geist angestellten Untersuchungen unterworfen und durch selbige gerechtfertigt. Schon durch diese Betrachtungsart der Erfahrungs- oder Erscheinungswelt, und die eigenthümliche Art ihrer Rechtfertigung durch Umwandlung oder Ergänzung der als widersprechend gegebenen Hauptbegriffe, weicht der Herr Professor Herbart nicht nur von dem Geiste jedes einzelnen Systems der alten und neuen Welt, sondern überhaupt von dem Geiste der ganzen neuern und alten Philosophie ab. Gleichwohl beruhet diese eigenthümliche Ansicht nur auf den ganz einfachen Gesetzen eines methodischen und streng nothwendigen Denkens, auf der richtigen und unpartheiischen Würdigung der Quellen, von den mancherlei Verirrungen und Irrthümern

in fast allen frühern Systemen, die nie ganz rein von den Einflüssen irgend welches andern Systems angefangen, noch auch rein von allen psychologischen und practischen Täuschungen fortgeführt und vollendet wurde, weil die Erfinder die Verschiedenheit der Grundprincipien und der Behandlungsart in diesen verschiedenartigen Untersuchungen entweder niemals klar empfanden, oder wenigstens sich nicht eingestehen wollten. Freilich mußte auch hier erst das belehrende und warnende Beispiel so vieler großer Denker vorangehen, ehe diese gemeinschaftliche Quelle ihrer Irrthümer gefunden und vermieden werden konnte. Dennoch bleibt das Verdienst, sie gefunden und vermieden zu haben, immer groß genug, um auch hierin dem Erfinder den Preis der Eigenthümlichkeit nicht zu verweigern.

§. 25.
Einfluß von Fichtens System auf Menschen und menschliche Angelegenheiten.

Das System eines großen Denkers äußert nothwendig, sobald es nur eine gewisse Allgemeinheit und Herrschaft erhält und ausübt, einen mehr oder minder großen, einen mehr oder minder wohlthätigen Einfluß auf eine Menge von Wissenschaften, die in sehr genauer und enger Verbindung mit Menschen und menschlichen Angelegen-

heiten stehen, als auf Religion, Rechtsgelehrsamkeit, Medicin, Politik, Staatswissenschaft, Sittlichkeit und öffentliche Meinungen. Schon dies wäre wichtig genug, die Philosophen vor Irrthümern zu warnen, zur Behutsamkeit zu ermahnen, weil jene die traurigsten Folgen haben können und haben müssen, weil sie nicht blos sich unter der rohen Masse verbreiten, die wenig denkt und unterscheidet, sondern selbst unter Männern, die einen Anstrich von wissenschaftlicher Ausbildung erhalten haben. Ist Frankreichs Staatsumwälzung nicht ein belehrendes und furchtbar warnendes Beispiel von dem schädlichen Einfluß der philosophischen Irrthümer auf halb gebildete oder ganz ungebildete Menschen, wenn überhaupt Warnungen oder Beispiele bei Menschen fruchteten? Und wenn gleich in Teutschland philosophische Irrthümer nicht von so traurigen und fürchterlichen Folgen gewesen sind, wegen des ruhigen und ernsten Characters der Nation und ihrer Fürsten, so haben sie dennoch mancherlei nachtheilige und schädliche Einwirkungen auf viele Zweige des menschlichen Wissens, und dadurch auf menschliche Gemüther und menschliche Angelegenheiten selbst gehabt. Von allen philosophischen Systemen, die in unserm Volke sich erzeugt haben, ist inzwischen keines von so gewaltigen und ungemein wichtigen Einfluß auf menschliche Angelegenheiten gewesen,

als das Kantische, zu dessen Glanzzeit fast alle Wissenschaften nach den Ansichten und Meinungen desselben geformt und behandelt wurden, so daß es gewissermaßen eine Kantische Theologie, eine Kantische Rechtsgelehrsamkeit, eine Kantische Moral, Erziehungslehre, Physik, Staatskunst gab; freilich nicht in den Cabinettern, aber doch unter den Gelehrten. Diese Erscheinung, so merkwürdig, ja fast wunderbar sie auch erst scheint, ist dennoch sehr erklärlich, wenn man erwägt, welche starke und kräftige Aufregung die vor Kant gleichsam erloschene Philosophie an allen Seiten durch den großen Mann erhielt. Deshalb bemüheten sich Alle, den Geist der neuerweckten Philosophie anzunehmen, um so mehr, da dem neuen Systeme Anfangs von keiner Seite her bedeutender Einspruch geschah, mithin um so gewisser und untrüglicher erschien. Aber diese Glanzperiode gieng schnell vorüber. Das Fichtische System erhob sich und erregte als etwas Neues die Aufmerksamkeit der Menschen. Zwar zu einer so großen und allgemein verbreiteten Herrschaft, wie das Kantische, ist es nie gelangt; theils, weil noch das vorherrschende Kantische System ihm das Gegengewicht hielt, theils, weil bald nachher die Naturphilosophie entstand, und sich der Gemüther des grossen Haufens nicht ohne Fichtens Verschulden bemächtigte, theils endlich, weil Etwas in der Na-

tur des Systems selbst lag, das der Einsicht und dem Gefühle der Menschen widerstrebte und sie von sich abstieß. Aber ohne allen Einfluß ist es dennoch nicht geblieben, und würde wahrscheinlich, ohne jene so eben angeführten Hindernisse, einen noch größern, vielleicht aber auch schädlichern Einfluß erlangt haben, als der wirklich erlangte war. Welche Folgen müßte es gehabt haben, wenn nicht blos alle Regenten, sondern auch alle Staatsmänner idealistische Ansichten gehabt hätten? Krieg, Zerstörung, Elend, Ungerechtigkeiten, wohl gar Grausamkeiten, nicht nur, weil die Auflösung des eigenen Staats, sondern auch die Auflösung fremder Staaten nach jenen ihr höchstes Ideal hätte seyn müssen, weil alle Privilegien der einzelnen Menschen nicht blos, sondern auch die der ganzen Provinzen nebst allen Eigenthümlichkeiten derselben zerstört und vernichtet werden mußten, damit alles ein harmonisches und streng in sich geschlossenes Ganze bilden möchte. — Daß dies die furchtbarste Despotie und das Unglück der Völker herbeigeführt, alle Cultur zerstört und unmöglich gemacht haben würde, sah Fichte von seinem Standpuncte aus nicht ein. — Auch waren die Staaten nicht nur befugt, sondern sogar verpflichtet, die untergebene Menge zu dem, was nicht blos ihr Glück ausmachen, sondern sie auch dem höchsten und vollkommensten

Zustande zuführen sollte, allenfalls gewaltsam zu zwingen, wenn ihnen Einsicht und Willen fehlten, weil sie dann gewissermaßen nicht mehr als Vernunftwesen, sondern als vernunftlose Thiere betrachtet werden durften. Denn darin sollte ja eben die menschliche Einsicht bestehen, die Natur des eigenen Ichs und die daraus für ihn entstehenden Rechte und Ansprüche zu erkennen und geltend zu machen. Welche Folgen für alle übrigen Zweige der Staatsverwaltung und Industrie? Die Sicherheit und Heiligkeit des Privatbesitzstandes wären untergraben gewesen, da alle Staatsbürger gleiche Ansprüche gehabt und geltend hätten machen dürfen, ja geltend machen müssen, weil daran ihre Existenz und Entwickelung als Vernunftwesen unauflöslich geknüpft waren, folglich Ansprüche, die auf solchen Rechtsgründen beruheten, weder aufgegeben, noch ohne Ungerechtigkeit verweigert werden durften. Also jeder durfte so viel verlangen, und jedem mußte so viel eingeräumt werden, als er nicht blos zu seinem nothdürftigen Unterhalt, sondern auch zu einem solchen bedurfte, welcher der freien und zweckmäßigen Entwicklung des Ichs angemessen war, weil sonst der Gedrückte kein Ich werden konnte, also auch kein Glied des Menschengeschlechts. Aber dadurch ward dieses selbst, dem jedes seiner Mitglieder unentbehrlich, ja nothwendig ist, an der noth-

wendigen

wendigen Fortrückung und Entwickelung gehindert. Wer aber das Individuum entweder in die Classe vernunftloser Geschöpfe hinabgestoßen, oder es doch wenigstens gehindert hatte, sich aus dieser zu dem Standpuncte vernünftiger Wesen zu erheben, ward also nicht nur an diesen Individuen, sondern auch an der gesammten Menschheit zum Verbrecher, die mithin zur Rache aufgefordert war. Nichts sollten die einzelnen Staatsglieder achten, als die gleich ehrwürdigen Rechte ihrer Brüder. Welche gefährlichen Grundsätze für die Ruhe und Sicherheit der Staaten, und damit zugleich für das Glück der cultivirten Menschheit, wenn die angeführten Grundsätze die einzige Bürgschaft für selbige seyn sollten? Der Gewalt und Willkühr der rohen Menge wäre dadurch Thor und Thür geöffnet, da (selbst nach des Idealisten Ansicht) Menschen immer nur Menschen bleiben und niemals Götter werden. Also der Einsicht leidenschaftlicher, roher und ungebildeter Menschen sollte es lediglich überlassen bleiben, was und wie viel sie von den Rechten ihrer Mitmenschen anerkennen wollten oder nicht? In der That, alsdann wäre es besser, bei den Thieren des Waldes, als bei Menschen zu leben. Zu verwundern ist nur, daß diese nothwendigen Folgen des Systems, sobald es consequent auf Menschen und Staaten angewendet werden sollte, einem so

scharfsinnigen Denker, wie Fichte war, entgiengen. Aber freilich lebte er zu sehr in der Welt seiner Ideale, als daß er der gemeinen, aber darum nicht weniger wichtigen Wirklichkeit die nöthige Aufmerksamkeit hätte weihen können. Die Menschen zu Göttern erheben zu wollen, ist eben so gefährlich, als sie den Teufeln gleichstellen. Beides führt unvermeidlich zu Mißgriffen. Aber wie hätte ferner der Handel, dieses wichtigste aller Culturmittel für die Menschheit, bestehen sollen, sobald strenge Geschlossenheit der Staaten zur Verwirklichung des aufgestellten Musterbildes erheischt ward? Auch sollte nach Fichtens Meinung jeder Staat einen streng geschlossenen Handelsstaat bilden, dergestalt, daß keiner der Hülfe und des Beistandes anderer bedürfte, sondern jeder in seinem Innern für die Erzeugung und Verarbeitung der ihm nothwendigen und unentbehrlichen Bedürfnisse sorgte. Nur Schade, daß die Befolgung solcher oder ähnlicher Maaßregeln bald alle Staaten in ein gewisses China verwandeln würde. Nicht minder schädlich würde der Einfluß dieses Systems, wäre es anders herrschend geworden, auf die religiöse, moralische und sittliche Stimmung der Menschen gewesen seyn. Auf die religiöse: denn wie kann wahre und innige Verehrung für ein Wesen Statt finden, dem man sich so nahe fühlt, und von dem man nur

durch die unbegreifliche Schranke im Ich, wie von der idealistischen Gottheit getrennt ist? Zur Aufrechthaltung des ächtreligiösen Gefühls ist nichts so nothwendig, als der geheimnißvolle und undurchdringliche Schleier, mit welchem die Gottheit sich umhüllt hat. Um so geneigter fühlt sich der Mensch, eine unübersteigliche Kluft zwischen jenem unbekannten Wesen, das sich nur durch Ausspendung von Wohlthaten an Alle offenbart, und sich vorauszusetzen, je weniger es seinen Blikken erreichbar ist, den Gegensatz zwischen der Erhabenheit und Größe jenes Wesens, und seiner eigenen Schwäche und Nichtigkeit, welche nur durch den Schutz und Beistand jenes Wesens ergänzt werden könne, anzuerkennen, und so demselben unwillkührlich Ehrfurcht und Anbetung zu erweisen. Wie ganz anders, wäre ihm die inwendigste Natur dieses Wesens bekannt und erforschbar? Könnte er sich wohl gar als einen Theil, als einen Ausfluß desselben betrachten? Verehrung und Anbetung würden verschwinden, weil jetzt kein so unermeßlicher Abstand mehr zwischen Schöpfer und Geschöpf Statt fände, als in dem vorhin angedeuteten Verhältnisse, wo zwischen ihm und uns kein Vergleich denkbar ist, der hier allerdings angestellt werden könnte; dort also eigentlich Ehrfurcht und Anbetung, hier höchstens Hochachtung und Ehrerbietung entstehen dürften. Aber

man kann auch einem Menschen Ehrerbietung und Hochachtung, niemals aber Ehrfurcht und Anbetung bezeugen, eben, weil zwar ein Abstand zwischen ihm und uns fühlbar seyn kann, aber doch auch zugleich die Möglichkeit Statt findet, sich ihm zu nähern, ja wohl gar ihm gleich zu werden. Also kennten wir das inwendigste Wesen Gottes, so würden wir Anfangs einen großen Abstand zwischen ihm und uns bemerken müssen, aber auch zugleich den Versuch machen, uns ihm zu nähern, ja wohl gar ihm gleich zu werden, und wäre dies auch unmöglich, so würden wir dies mehr der eigenen Schuld, als der Ueberlegenheit jenes Wesens zuschreiben wollen. Ob aber dies jenem ächtreligiösen Sinn, der sich in Ehrfurcht und Anbetung gegen die Gottheit ausspricht, und auf dem Gefühle der eigenen Schwäche und Nichtigkeit im Gegensatze gegen die unermeßliche Erhabenheit und Größe jenes unbekannten Wesens beruht, gut möglich sey, erwäge Jeder selbst. Gewiß ist aber, daß die Gottheit um so mehr an Erhabenheit und Würde verlieren muß, je mehr sie in den Kreis menschlicher Erkenntniß herabgezogen wird. Dies Herabziehen versuchte zuerst der Idealismus, um die gehaltlosen Beschuldigungen des Atheismus von sich abzuwehren. Demnach war ächtreligiöser Sinn mit ihm unvereinbar. Auf das moralische Gefühl der Menschen:

weil der Blick für die klare und ruhige Auffassung der ästhetischen Elemente und das Vernehmen des sittlichen Urtheils durch den Idealismus getrübt und verdunkelt wird, indem er den Menschen zu hoch stellt und gewissermaßen über sich selbst erhebt, wo er sich also zuviel zutrauet, sich selbst einen zu hohen Werth beilegt und darüber einen Stolz und Dünkel faßt, der durchaus der klaren und ruhigen Gemüthsstimmung, in der allein die sittlichen Urtheile erzeugt und vernommen werden können, und damit zugleich der Entwicklung eines moralischen Characters entgegensteht. Auf das sittliche Gefühl der Menschen: weil durch die practischen Ansichten des Idealismus der eigentliche Gesichtspunct verwirrt wird, auf den hier Alles ankommt. Mit der transscendentalen Freiheit, mit den Forderungen, welche, dem Idealismus gemäß, aus der Natur und Beschaffenheit des Ichs und aus dessen Verhältniß zu dem reinen Ich hervorgehen sollen, wird noch nichts für die sittliche Gemüthsstimmung der Menschen gewonnen, vielmehr für selbige verloren; abgesehen davon, daß für jene transscendentale Freiheit in der Erfahrung kein einziger Rechtsgrund, und in diesem Begriffe selbst eine Ungereimtheit enthalten ist. Aber aus jenen, durch die Natur und Beschaffenheit des Ichs zu seinem Verhältnisse zum reinen Ich abgeleiteten Forderungen kann nun vollends

für eine sittliche Gemüthsstimmung kein Gewinn entspringen. Das Angedeutete bedarf einer kurzen Ausführung, deren es unter allen am würdigsten ist. Man unterscheide zunächst zwischen moralischem Gefühl und Moralität. Das Characteristische des Unterschieds wird darin liegen, daß moralisches Gefühl in den ursprünglich guten Regungen besteht, welche der Mensch von der Natur empfängt und sich mithin nicht geben kann. Jedoch sind sie Keinem je ganz verweigert, weil dies ein Mißlaut in der Schöpfung seyn würde. Aber dem Grade nach sind sie verschieden, stärker oder schwächer. Moralität aber ist das Selbsterzeugte, Gebildete, Erworbene; die mithin Jeder sich selbst verschaffen kann; die also erworben sein Verdienst, vernachlässigt seine Schuld ist. Die Grundlage zum erstern existirt also schon vor Anstellung aller Untersuchungen und Betrachtungen. Demnach können jene vorhin angedeuteten abgeleiteten Forderungen des Idealisten, die auf solcher beruhen, keine Geltung für jenes haben; eher noch für die Moralität, die sich im Laufe jener Untersuchungen und Betrachtungen erzeugt. Aber der Begriff der transscendentalen Freiheit ist nun vollends für eine ächte Sittlichkeit gleichgültig und unnöthig. Die Elemente des moralischen Gefühls entspringen ja aus dem Innersten des menschlichen Gemüths, vermöge eines psychischen Mechanismus, der mit

dem körperlichen Organismus des Individuums zusammenhängt, wo also von einer Freiheit gar nicht die Rede seyn kann. Die Moralität aber erzeugt sich erst später, und mit ihr unter andern auch eine Freiheit, aber in einem ganz andern Sinne, als jene transscendentale Freiheit. Schon darin liegt das Wesentliche des Unterschiedes, daß diese eine ursprüngliche Fähigkeit des Willens seyn soll, nicht nur absolut selbstthätig eine Reihe von Handlungen anzufangen, sondern auch noch eine andere entgegengesetzte zu beginnen, während jene aus einem richtigen Verhältnisse der Willen zu dem eigenen Urtheile entsteht, das, wofern es fehlt, erzeugt, gebildet werden kann, da die Stimme jenes Urtheils sich fort und fort vernehmen läßt, also gehört und durch Erzeugung eines neuen Willens befolgt werden kann, der stark genug ist, das bestehende tadelnswerthe Verhältniß von Willen umzuändern. Dies allein ist die ächte, wahre Freiheit, ohne welche die Realisirung der übrigen Ideen unmöglich seyn möchte. Es dürfte auch nicht schwer fallen, den Begriff der transscendentalen Freiheit metaphysisch als ungereimt darzustellen, wenn uns dies hier nicht zu weit führte. Man lese darüber des Herrn Professor Herbarts Einleitung in die Philosophie §. 107. Uns genügt, ihn als practisch gleichgültig gezeigt zu haben, weil auch bei unserer Freiheit eine Zu-

rechnung Statt finden kann; da Jeder sie erzeugen kann, wenn er seines Urtheils Stimme vernimmt, und diese nicht unter dem Gewirre der Leidenschaften und anderer Rücksichten verhallen läßt. Aber ist dies Verhallenlassen nicht die eigene Schuld der Menschen, und kann ihnen dieses nicht als solche angerechnet werden? Uebrigens war der angedeutete Einfluß des idealistischen Systems nicht sowohl in dem individuellen Character des Erfinders, als vielmehr in dem eigenthümlichen Character des Systems nothwendig gegründet. Aber von allen diesen möglichen Einflüssen des Systems, die nur durch schon angedeutete Umstände abgewendet wurden, verwirklichte sich nur einer und vielleicht der traurigste von allen, nämlich Entstehen einer gewissen Seichtigkeit in philosophischen Untersuchungen, welche die Wissenschaft in Teutschland mit einem ähnlichen schmachvollen Schicksale bedroht, als sie in Frankreich und England erlitten hat, nämlich Gleichgültigkeit, oder wohl gar Verachtung für sie, und endlich Untergang derselben. Was konnte nun auch nicht für Philosophie ausgegeben, was nicht alles geredet und geschwatzt werden, seitdem man durch Fichtens vielgeltende Stimme, der Beschwerlichkeit eines logischen und methodischen Denkens, und damit überhaupt jeder Anstrenguug überhoben war? Thor und Thür waren damit der Schwärmerei und dem Mysticismus

geöffnet.

geöffnet. Von welchen traurigen Folgen diese sind, zeigt sich leider nur zu sehr an dem Beispiele so Vieler, die, von ihren Träumereien verleitet, sich in unsern Zeiten der catholischen Kirche zugewandt haben. Träumereien, von welchen sie weder die Erfahrungen der neuesten Zeit, noch auch die Warnungen einer mehr denn tausendjährigen Geschichte haben zurückführen können. So weit führt die Unbesonnenheit eines großen Denkers! Wie warnend, sie nicht zu begehen!!! —

§. 26.

Nothwendiger Einfluß des Herbartschen Systems auf menschliche Gemüther und menschliche Angelegenheiten.

Wie Fichtens System nur unwohlthätig hätte wirken können, so würde Herbarts System, wofern es herrschend würde, nur wohlthätig wirken; wohlthätig in Rücksicht auf den einzelnen Menschen, wie auf ganze menschliche Vereine, welches auch in der Natur des Systems gegründet ist. Wohlthätig für den einzelnen Menschen: weil es ihm nicht nur den Weg zur Aneignung der Tugend eröffnen, sondern auch, wollte er sich auf das Meer der Speculation begeben, den Weg zur Gewinnung einer festen und sichern Ueberzeugung bahnen würde. Denn dies System stellt den Menschen nicht zu hoch, sondern gerade auf einen

solchen Standpunct, von dem aus die richtige und ruhige Auffassung der ästhetischen Urtheile möglich ist. Es bewahrt ihn vor unrichtigen und verwirrten Begriffen, weil es keine transscendentale Freiheit, kein Naturrecht (in Fichtens Sinne wenigstens) kennt. Es zeigt ihm sein richtiges und wahres Verhältniß zu der Gottheit und zu den andern Menschen; es lehrt ihn Achtung für den einzelnen Menschen und menschliche Einrichtungen und Anstalten hegen; es lehrt ihn die übrigen Wissenschaften nicht nur achten, sondern sie auch möglichst umfassen und aneignen, da nur eine vielseitige Ausbildung den Forderungen der Idee der Vollkommenheit genügt; es lehrt ihn, sich vor gewaltsamer Durchsetzung irgend welcher Lieblingsplane zu hüten, überhaupt sich selbst das Setzen und Verfolgen eines allzufest bestimmten Ziels zu untersagen, weil es im Begriff der Tugend liegt, nichts Aeußeres schlechterdings zu wollen, weil jedes auf Abwege führen kann; es lehrt ihn, sich eine wahrhaft würdige Gesinnung anzueignen; kurz dieses ist es, das ihm den wahren Weg zur Gewinnung eines ächt sittlichen Characters zeigt.

Man halte diese Schilderung von dem Einfluß des Systems nicht für übertrieben. Man lese nur mit Aufmerksamkeit die practische Philosophie und Pädagogik, wie überhaupt die Werke des

Herrn Professor Herbart, um die gegebene Skizze von den wohlthätigen Einwirkungen seines Systems auf einzelne Individuen noch lange nicht der Wahrheit gemäß geschildert zu finden. Aeußert sich die Einwirkung eines Systems auf einzelne Menschen wohlthätig, so wird es auch unvermeidlich auf Staaten, als die Vereine von einzelnen Menschen, eine solche äußern. Es ist nicht nothwendig, ja unnütz, daß alle Staatsbürger große speculative Köpfe seyen, aber unentbehrlich, daß sie den Staatseinrichtungen einen freien Sinn und eine würdevolle Gesinnung zubringen, wofern diese anders nicht nur vollkommen, sondern auch glücklich seyn sollen. In sofern nun das genannte System dem einzelnen Menschen den richtigen Weg zeigt, sich beides zu erwerben und anzueignen, insofern kann es auch für Staaten der Weg zur vollkommenen Erlangung eines größtmöglichst guten Zustandes und mit diesem einer allgemeinen Glückseligkeit genannt werden, ohne daß beides blos von oben herab durch mehr oder minder gewaltsame Maaßregeln der Regierung, die meist nur von schädlichen Folgen sind, wenn ihnen die allgemein richtige Einsicht der Staatsbürger nicht entspricht, verbreitet würde. Demnach sorge die Macht nur selbst durch weise Verordnungen für möglichste Verbreitung einer allgemein richtigen Einsicht, um in dieser nicht nur die festesten Stü-

ßen ihres Ansehns, sondern auch die sicherste Bürgschaft für die Dauer und Festigkeit ihrer Einrichtungen, wie auch überhaupt des privatrechtlichen Zustandes zu finden. Der Staat aber könnte alsdann der glücklichste genannt werden, und zur Fortschreitung in der Vollkommenheit am meisten geeignet seyn, welcher nur erst eine so feste Grundsäule für seine Fortdauer und Einrichtungen gewonnen hätte. Diese zu finden, bedarf es jetzt keiner Einrichtungen oder Anordnungen mehr, die verderblich, oder wohl gar unmöglich sind, weil das Ideal, nach welchem sich Staaten richten sollen, nicht mehr unerreichbar in den Lüften schwebt, sondern durch eine zweckmäßige Einrichtung und Handhabung der Volksbildungsanstalten, mittelst welcher jene verlangte allgemeine richtige Einsicht, die Grundlage zur Realisirung der übrigen Ideen, und damit auch die eines vollendeten Staatsgebäudes, verbreitet werden kann, verwirklicht werden dürfte. Die Erreichung dieses Ziels liegt nicht außerhalb der Gränzen menschlicher Kräfte, da sie auf dem Willen und der richtigen Einsicht der Einzelnen beruhet, die beides besitzen oder wenigstens erwarten können. Am wichtigsten und wohlthätigsten von allen Einwirkungen dieses Systems würde die damit verbundene Vertreibung und Ausrottung der gefährlichen Schwärmerei und des damit verwandten

eben so gefährlichen Mysticismus seyn, weil kein System einen so gänzlichen Gegensatz von dieser Krankheit der Seele bildet, als eben dies. Wo fast überall und beständig zur Besonnenheit, zur angestrengtesten Aufmerksamkeit, zum anhaltendsten und reiflichsten Nachdenken aufgefordert wird, da finden Schwärmerei und Mysticismus, die sich gern frei von all dergleichen beschwerlichen Fesseln bewegen, keinen Eingang. Beide müssen entweichen, sobald dies System sich mehr und allgemeiner verbreitete. Damit wäre zugleich dem Untergange der Philosophie, des ächt religiösen Sinnes und dem Rückschreiten in jeglicher Cultur vorgebeugt. Vielleicht erkennt man schon nach einigen Jahrzehnten diese Wahrheit allgemein an; vielleicht auch nicht. Aber die angedeuteten Uebel werden dann nothwendig deutlicher, härter und allgemeiner hervorgetreten seyn, als sie schon jetzt sich zu zeigen beginnen.

Beim Verleger dieses sind folgende Bücher erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben.

Blochmann, C. E. C., Begleitungen zum Leben, oder Versuche im Dichten und Denken. 8. 1811. 1 thlr. 18 gr.

Dorns, Joh. Fr., Beiträge zur Beförderung des mehrstimmigen Gesanges in Schulen; in dreistimmigen Melodien für Kinder. Qr. Fol. 10 gr.

Fromelts, J. D., Rechenbuch zum leichten und faßlichen Unterricht für Volksschulen. 8. 1814. 9 gr.

Herbarts, Joh. Friedr., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. gr. 8. 1814. 20 gr.

——— Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit. 8. 1814. 5 gr.

——— Lehrbuch zur Psychologie, gr. 8. 1816. 9 gr.

Hüllmann, K. D., Anfänge der griechischen Geschichte. gr. 8. 1814. 1 thlr. 8 gr.

Jesters, Fr. Ernst, Anleitung zur Kenntniß und zweckmäßiger Zugutemachung der Nutzhölzer. 3 Bände. Mit Kupfern. gr. 4. 1816. 5 thlr.

Kochbuch, Preußisches, für Frauenzimmer, die Hauswesen und Küche mit möglichst geringer Mühe und Kosten selbst verwalten wollen. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 8. 1814. 1 thlr. 12 gr.

Metzger, Joh. Dan., System der gerichtlichen Arzneywissenschaft. Zweyte vom Geheimen Hofrathe und Professor Gruner vermehrte und verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1814. 2 thlr.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Keyserlingk, Hermann Wilhelm Ernst <<von>>,

Vergleich zwischen Fichtens System und dem des Herrn Professor Herbart

Königsberg 1817

Ph.u. 291 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046224-1